

La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français

Francesca Gorgoni

► **To cite this version:**

Francesca Gorgoni. La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français. Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Français. <NNT : 2017USPCF007>. <tel-01558988>

HAL Id: tel-01558988

https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01558988

Submitted on 10 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale N°265

Langues, littératures et sociétés du monde

CERMOM

THESE

présentée par

Francesca GORGONI

soutenue le 27 février 2017
pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Littératures et Civilisations

La Traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français

Thèse dirigée par :
Monsieur Alessandro GUETTA Professeur des universités, INALCO
Monsieur Pierre LARCHER Professeur Émérite, Université Aix-Marseille

RAPPORTEURS:

Madame Sarah STROUMSA Professeur des universités, Université Hébraïque de Jérusalem
Monsieur Mauro ZONTA Professeur associato, Université « La Sapienza » di Roma

---

MEMBRES DU JURY :

Monsieur Philippe CASSUTO Professeur des universités, Université Aix-Marseille
Monsieur Alessandro GUETTA Professeur des universités, INALCO
Monsieur Pierre LARCHER Professeur Émérite, Université Aix-Marseille
Madame Colette SIRAT Professeur Émérite, EPHE
Monsieur David WIRMER Professeur des universités, Université de Cologne

I

Première Partie

II

Deuxième Partie

III

Troisième Partie

Critères de translittération de l'arabe

Nous ne signalons que les lettres qui ont besoin d'un système de signes spécifiques. Le modèle est celui d'*Arabica*.

ث ṯ ; ج ǧ ; ح ḥ ; خ ḫ ; ذ ḏ ; ش š ; ص ṣ ; ض ḍ ; ط ṭ ; ظ ẓ ; ع ʿ ; غ ġ

Critères de translittération de l'hébreu

Nous ne signalons que les lettres qui ont besoin d'un système de signes spécifiques.

ח ḥ ; ט ṭ ; י y ; כּ k ; כ kh; ס s ; ע ʿ ; צ ẓ ; ק q ; שׁ sh ; שׂ ś

τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς
remerciements

Je voudrais remercier d'abord mes directeurs de recherche, Monsieur le Professeur Alessandro Guetta et Monsieur le Professeur Pierre Larcher. J'ai eu le privilège d'étudier avec eux pendant mes années de thèse et de bénéficier de deux interlocuteurs uniques pour leur écoute et pour leur profondeur d'esprit. J'ai reçu la transmission d'une science, comprise en tant que cohésion entre la rigueur de la méthode scientifique et l'écoute attentive et sensible de la dimension humaine des textes anciens ainsi que de notre relation avec l'étude. A eux vont mes remerciements le plus vifs pour m'avoir transmis une forme d'*adab* historiographique ainsi que deux langues et deux cultures, en mettant toujours en lumière l'équilibre délicat entre particularisme et universalité, entre les zones de contact et celles de distance.
Je tiens à remercier aussi Monsieur le Professeur Gad Freudenthal (CNRS), Monsieur le Professeur Jean-Baptiste Brenet (Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Monsieur Philippe Bobichon (CNRS-Irht, Section Hébraïque), Madame le Professeur Caterina Rigo (Université Hébraïque) ainsi que le jury de thèse, Madame le Professeur Colette Sirat (CNRS-Irht, Section Hébraïque) Monsieur le Professeur David Wirmer (Université de Cologne), Monsieur le Professeur Mauro Zonta (Université de Rome « La Sapienza »). Aux rapporteurs Monsieur le Professeur Sarah Stroumsa (Université Hébraïque) et Monsieur le Professeur Mauro Zonta j'adresse mes remerciements les plus chers pour avoir contribué à cette thèse avec leurs ouvrages, mais aussi avec leurs conseils de vive voix et leur évaluation du travail.

Il m'est difficile de trouver les mots pour remercier une amie et un maître, Samuela Pagani (Université du Salento) qui a toujours été à mes côtés pendant ces années d'étude. Notre lecture à haute voix du *Talḫīṣ* a animé le texte qui soudainement prenait vie sous nos yeux. Depuis notre première rencontre, grâce à nos dialogues, j'ai toujours compris, à nouveau, et à plusieurs profondeurs différentes, les raisons de l'engagement dans mes études.

Je dédie un remerciement spécial à mon amie Arlette Burgos Leon, énergie vivante dans les moments difficiles et excellente traductrice, qui entre le beau cadre d'Ostia Antica et nos nombreux emails, m'a donné les clés d'accès à la langue française, à sa grammaire et à son esprit. Cette thèse est aussi le résultat de son aide attentive, délicate et toujours joyeuse. Les chers amis que j'ai eu la chance de rencontrer pendant mes séjours à Aix-en-Provence, à Paris, à Haïfa et à Jérusalem : Chiara, Emma, Francesco, Lotem, Giacomo, Rachele, Erica, Yakir pour ne mentionner que les plus proches, sont les personnes qui ont adouci mes jours et avec lesquelles je sens un lien tout à fait particulier.

Si j'ai réussi à faire face à toutes les nouveautés et les difficultés de ces années, je le dois certainement à la présence solide et au soutien toujours brillant et intelligent de ma famille, les *nerot tamid* de ma vie : mon père, ma mère, ma sœur mon frère, Carla, Michael, Samuela, Emanuele et Barbara. A eux mes sentiments d'amour les plus profonds.

***

Aux remerciements scientifiques et personnels je voudrais ajouter mes remerciements à l'*INALCO* de Paris pour m'avoir accordé le privilège d'une allocation de recherche pendant les années 2012-2015 et à la *Rothschild Foundation Europe ha-Nadiv* pour le financement de la dernière année de thèse 2015-2016.

Introduction

Nous présentons ici l'édition critique et l'étude du *Be'ur Sefer ha-Shir le-Arisṭo*, à savoir la traduction hébraïque du *Talḫīṣ Kitāb aš-Š'ir*, le *Commentaire Moyen* d'Averroès à la *Poétique* d'Aristote. Cette traduction a été achevée en 1337 par Todros ben Meshullam ben David Todrosi d'Arles, un des derniers traducteurs-philosophes alors actifs en Provence qui contribuèrent à introduire la pensée antique gréco-arabe au sein de la culture juive médiévale. Deux raisons en particulier m'ont amenée à l'étude du *Be'ur Sefer ha-Shir :* d'une part, la nature philosophique du texte, à cheval entre éthique et esthétique, entre théorie de l'imagination et théorie de la praxis ; d'autre part, l'intérêt pour cette page négligée de l'histoire de la pensée philosophique juive qu'il faut, au contraire, considérer comme un des noyaux théoriques du XIVe siècle.

La traduction du *Be'ur Sefer ha-Shir* a été achevée durant un siècle crucial de l'histoire de la pensée philosophique juive médiévale. En 1306, la polémique anti-maïmonidienne, qui avait enflammé les communautés juives d'Espagne et de Provence au XIIIe siècle, arrivait à son terme avec la décision de prohiber les études philosophiques avant l'âge de 25 ans. Au même moment, dans les milieux philosophiques, une révolution culturelle était en acte et se caractérisait, d'un côté, par la poursuite des expériences philosophiques élaborées au cours du XIIIe siècle, et de l'autre, par une ouverture aux relations avec la scolastique latine et l'introduction d'une forme d'aristotélisme filtré par des sources plus proches du néo-platonisme que du rationalisme traditionnel, non seulement les commentaires d'Averroès et de Fārābī mais aussi, par des sources liées à la tradition d'Avicenne et son école.

Todros Todrosi, traducteur et philosophe à Arles, de 1330 à 1340, est un des protagonistes de cette nouvelle page de l'histoire de la pensée philosophique juive. C'est une figure emblématique de ce passage, entre continuité et innovation. Son activité de traduction de l'arabe à l'hébreu est liée à la méthode mise en place par l'école philosophique des Tibbonides, mais ses choix de traductions correspondent au climat culturel de son époque. Ses traductions comptent les commentaires d'Averroès et de Fārābī aux livres de l'Organon à la Physique, mais aussi des ouvrages d'auteurs très rarement traduits, comme Avicenne, ou complètement inédits, comme Faḫr ad-Dīn ar-Rāzi. Un intérêt nouveau et extensif pour la psychologie, l'éthique et la fonction de l'imagination dans l'épistémologie aristotélicienne s'installe parallèlement au débat interne de la philosophie scolastique et de la théologie chrétienne sur la valeur de la déduction et de l'intuition et leur rapport avec la querelle sur les universaux. La question de la valeur épistémologique de l'imagination constitue un des problèmes centraux de la philosophie et de la théologie médiévales et comprend la réflexion sur la fonction de la langue et le rapport entre langue-révélation-vérité. Le *Be'ur Sefer ha-Shir* touche ce thème de manière indirecte, en portant plutôt l'attention sur la

fonction pédagogique du discours poétique. Au cœur du *Be'ur*, il y a la définition de l'art poétique, « *meleket ha-shir* », et son utilisation au sein de l'éthique fondée sur la dimension esthétique de l'imagination. La nature imaginative et imitative des hommes permet aux images évoquées par le discours poétique d'agir directement sur le plan psychologique, au moyen de la parole et du discours rimé et rythmé. La rencontre d'images et de paroles rythmées, poétiques, incite les âmes à l'action (la fin première de l'art poétique), c'est-à-dire la recherche de ce qui est bon/beau, en s'éloignant de ce qui est laid/mauvais. L'espace occupé par la poésie est très important dans le commentaire en langue arabe. Averroès utilise les poèmes de la tradition arabe classique comme exemples substitutifs des images employées par Aristote afin d'expliquer les figures de style évoquées dans sa *Poétique*. Dans la version hébraïque, en revanche, les citations poétiques sont pour la plupart omises ou, dans très peu de cas, substituées par des versets bibliques tirés des prophètes.

Dans la version de Todrosi, les omissions privent le texte des passages littéraires qui expliquent les formulations théoriques de l'art poétique annulant ainsi la caractéristique du Commentaire à la *Poétique*, à savoir sa double nature entre théorie poétique et commentaire philosophique. Le double statut littéraire et philosophique du *Talḫīṣ Kitāb aš-Šʿir* marque une différence profonde entre l'interprétation de la *Poétique* donnée par Averroès et celles des commentaires précédents de Fārābī et d'Ibn Sina. La première trace d'intérêt pour le *Talḫīṣ* d'Averroès et le *Be'ur* de Todrosi, est une lettre rédigée en 1850 par Ernest Renan lors d'un séjour d'étude à la Bibliothèque Laurentienne de Florence, où il signale l'urgence d'un travail sur les versions, arabe et hébraïque, du Commentaire Moyen d'Averroès à la *Poétique* en partant de l'observation de sa complexité littéraire et philosophique ainsi que de l'intérêt constitué par les différences entre ses versions, en arabe, en hébreu et en latin.[1] Cet appel fut recueilli par Fausto Lasinio, orientaliste et professeur de langues sémitiques à l'Université de Pise, qui, partant d'une perspective comparatiste, publia en 1872 le texte arabe et le texte hébreu du Commentaire Moyen à la Poétique, sur la base d'un seul manuscrit pour le *Talḫīṣ* et de deux manuscrits pour le *Be'ur*.[2]

Si la lettre de Renan et la publication de Lasinio constituent la « préhistoire » des études sur le Commentaire Moyen à la Poétique dans la tradition arabe, elle ne représente qu'une première étape de l'intérêt des hébraïsants pour le *Be'ur Sefer ha-Shir* de Todrosi. En fait, après la publication de Lasinio, suivent les travaux de J. Kugel[3] et de J. Tobi[4], qui constituent la bibliographie d'une étude sur la transmission de la Poétique dans la culture juive médiévale. Mais, s'ils amorcent l'impact de

[1] E. Renan, *Deuxième Lettre de M.Renan à M. Reinaud*, in *Journal Asiatique*, n. 15, 1850 p. 387-392
[2] F. Lasinio, *Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano*, Pise, 1872
[3] J. Kugel, *Some Medieval and Renaissance Writings on the Poetry of the Bible*, in I. Twersky, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, 1979Writings
[4] Y.Tobi, *Proximity and Distance. Medieval Hebrew and Arabic Poetry*, Brill, 2004, p. 323-335

ce texte dans la tradition esthétique littéraire juive, ils n'en pénètrent pas pour autant les implications philosophiques.

L'étude du *Be'ur Sefer ha-Shir* a pu compter sur une double tradition de recherche fondamentale et complémentaire à l'enquête sur la tradition philosophique juive médiévale de la Poétique : d'un côté, les études du *Talḫīṣ Kitāb aš-Šʿir* et de la logique arabe, dont on verra les étapes fondamentales au cours de la thèse ; et d'un autre côté, la tradition d'études sur la formation en Provence de la philosophie juive, en langue hébraïque, dont nous rappelons ici les figures fondamentales qui sont celles de M. Steinschneider, J. Twersky, L.V. Bergman, C. Sirat, M. Zonta, G. Freudenthal, pour la pensée philosophique et de Gad Zarfati, Goshen-Gotstein, pour la reconstruction de cette forme particulière d'hébreu, l'hébreu médiéval, caractérisé par des traits linguistiques spécifiques nés des traductions de l'arabe à l'hébreu, qui ont créé un idiome spécifique aux traduction philosophiques médiévales, défini par G. Zarfati, « la langue des traducteurs » où les éléments des deux langues cohabitent. Les études sur le *Talḫīṣ* ont été fondamentales pour pénétrer la difficulté du texte et sa position à l'intérieur de la pensée d'Averroès. Bien qu'il s'agisse d'un Commentaire à la Poétique d'Aristote, il sera difficile de trouver dans le *Be'ur Sefer ha-Shir* une véritable théorie pratique de la poésie. Cette difficulté a été soulignée par Vicente Cantarino, qui, contrairement aux jugements très sévères de Gabrielli, a essayé de questionner l'existence d'une poétique aristotélicienne en Andalousie.[5] Aux travaux philologiques de Tkatsch et Margoliouth[6], suit l'article de Walzer, *Zur Traditiongeschichte der aristotelischen Poetik*, édité en 1934 qui signe une nouvelle page de l'étude de la Poétique d'Aristote dans le monde arabe, en essayant de déchiffrer l'interprétation philosophique que la falsafa arabe donnait de ce texte, en rapprochant ses deux extrêmes, *von Alexadria nach Baghdad*, la tradition syro-arabe était reconduite à la tradition Alexandrine quand l'Organon d'Aristote recevait sa première systématisation. Cette idée définie par Hardison comme « the context theory », constitue le paradigme central des études de D. Black et S. Kemal sur la fonction épistémologique du syllogisme poétique au sein des commentaires de Fārābī, Avicenne et Averroès à la Poétique.[7]

Cela constitue le tableau de base sur lequel nous avons construit la recherche sur le contexte de traduction et de transmission du *Be'ur Sefer ha-Shir* dans le monde juif médiéval.

---

[5] Cantarino, V., *Arabic Poetics in The Golden Age*, Brill, 1975; F. Gabrieli, *Estetica e poesia araba nell'interpretazione della Poetica Aristotelica presso Avicenna e Averroè*, in RSO, 12, 1929-1930; ibid. *Intorno alla version araba della Poetica di Aristotele*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, serie vi, 5, 1929.

[6] J. Tkatsch, *Die arabische Ubersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, in F.Sezgin, 1999; D.S. Margoliouth, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, D. Nutt, 1887

[7] D. Black, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, 1990; ibid. *The imaginative syllogism' in Arabic philosophy: A medieval contribution to the philosophical study of metaphor*, Mediaeval Studies, n. 51, 1989, p. 242-267; S. Kemal, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes*, Taylor & Francis, London, 2010

Les trois parties constitutives de la thèse se distribuent en sept chapitres. **I**. La première partie se divise entre la description de l'environnement du texte et du traducteur. Le premier chapitre porte sur le *Be'ur Sefer ha-Shir* dans le contexte philosophique provençal du XIVe siècle. Suit une analyse de la tradition des Commentaires d'Averroès à la Poétique et une description des thématiques centrales de la Poétique d'Aristote et les développements dans le commentaire d'Averroès. Le deuxième chapitre essaie de tracer le profil intellectuel de Todros Todrosi, en parcourant son corpus de traductions, et nous concluons avec un paragraphe sur la diffusion de l'art poétique dans la littérature juive médiévale. **II**. La deuxième partie de la thèse analyse les circonstances qui ont accompagné la transmission de la Poétique, de la tradition syro-arabe à la tradition hébraïque (troisième chapitre), suit (quatrième chapitre) une analyse de la méthode de travail de Todrosi, de sa traduction de l'arabe à l'hébreu et de la tradition provençale dans laquelle il s'inscrit. **III**. La troisième partie constitue la partie textuelle au cœur de la thèse, la publication de l'édition critique du *Be'ur Sefer ha-Shir*, fondée sur l'étude de tous les manuscrits hébreux dont on dispose, et de la traduction critique en langue française, réalisée en comparant le texte hébreu avec le texte arabe de base. L'édition critique est précédée d'une description des critères d'édition et de l'analyse philologique des manuscrits (cinquième chapitre), elle est suivie d'une description des contenus du Commentaire qui suit l'ordre des sept chapitres selon lesquels Todrosi a divisé le texte (sixième chapitre). La troisième partie se conclut sur un glossaire des mots clés du *Be'ur Sefer ha-Shir*, et un cadre de travail en appendice, qui montre une partie de la méthode grâce à laquelle nous avons étudié la langue de Todros Todrosi.

Le chapitre sur la diffusion de l'art poétique dans la littérature juive médiévale, à la fin de la première partie de la thèse, constitue une partie plutôt exploratoire, riche d'inspiration pour la recherche future. Ce chapitre analyse l'existence d'une réflexion autour de la valeur épistémologique de l'imagination et du langage poétique avant la traduction de Todrosi, chez Saʿadya ha-Gaon et Moshe Ibn ʿEzra, et après la traduction du Be'ur, notamment chez Moshe Narboni, Moshe mi-Rieti et Yohannan Alemanno. Même si nous sommes consciente des limites de ce premier travail de recherche représenté par cette thèse, nous y voyons aussi en germe de futures recherches eu égard à l'étude du *Be'ur Sefer ha-Shir* qui nous a révélé l'existence d'une relation particulière entre éthique-esthétique et pédagogie de l'action, à l'intérieur d'un courant de pensée humaniste et transversal, de la pensée antique au Moyen-âge juif.

I

Première Partie

1. Le *Be'ur Sefer ha-Shir* dans le contexte philosophique de la Provence du XIVe siècle

L'œuvre de Todros Todrosi d'Arles s'inscrit dans l'histoire intellectuelle du monde juif provençal du XIVe siècle. Grâce à son activité de traducteur de l'arabe à l'hébreu, plusieurs textes et commentaires aux traités d'Aristote, jusqu'alors inconnus, ont pénétré la pensée philosophique juive. Son œuvre de traduction, extrêmement originale, illustre bien le dynamisme intellectuel qui caractérisa la philosophie juive au cours d'une période allant de la conclusion de la polémique anti-maïmonidienne (1304-1306) à l'année 1391, première vague des politiques répressives qui, en 1492, finiront par conduire à l'expulsion des Juifs d'Espagne. A partir de cette date, s'ouvre une nouvelle page de la pensée philosophique juive du XVe siècle.[8] Toutefois, comme les dynamiques de transmission du *Commentaire Moyen* à la *Poétique* le démontrent, en dépit des contingences dramatiques de l'histoire juive de cette époque[9], la philosophie hébraïque, sous sa configuration particulière du XIVe siècle, se poursuivit encore au XVe siècle, en l'Italie.

L'assimilation progressive de la pensée grecque, arabe et latine, à travers la traduction de textes originaux ou de commentaires à ces ouvrages, fait de la Provence des XIIIe-XIVe siècles un des principaux centres de la pensée hébraïque de l'Europe médiévale.[10] Dans un premier moment, on traduisit en hébreu les classiques, rédigés en langue arabe, de la pensée religieuse et philosophique juive. La pensée de Maïmonide ouvrit les portes à la pensée philosophique aristotélicienne qui fut immédiatement reçue et assimilée par les milieux des intellectuels juifs provençaux, philosophes, médecins, scientifiques, ouverts à l'intégration des sciences modernes dans le curriculum d'études classiques.[11] C'est grâce à la traduction de l'œuvre de Maïmonide, que l'on assista à l'entrée du

[8] C. Sirat, *La Philosophie Juive en Pays de Chrétienté*, CNRS, Paris, 1988, p. 88

[9] 1345, c'est la date à partir de laquelle on fait commencer la diffusion de la peste noire en Europe, et par conséquent, des pogroms qui touchèrent les communautés juives en Provence. 1391, indique la date de la première expulsion des Juifs des territoires espagnols.

[10] I. Twersky, *Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry*, in *Journal of World History* n. 11, 1968, p. 10-12.

[11] G. Freudenthal, *Transfert culturel à Lunel, au milieu du XII siècle : qu'est ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe à l'hébreu*, in *Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, éd. D. Iancu – E. Nicolas, Nouvelle Gallia Giudaica, Paris, 2009, p. 95-108 ; J. Robinson, *Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of Jewish Tradition of Philosophy*,

rationalisme aristotélicien et de la pensée philosophique néo-platonicienne judéo-arabe dans la culture provençale, ce qui détermina la nécessité de traduire en hébreu les commentaires philosophiques arabes à l'œuvre d'Aristote. Au début du XIIIe siècle, à l'ouverture du judaïsme arabophone d'Espagne et des pays de langue d'Oc, faisait écho une forte opposition de la part des milieux religieux de Catalogne et de Provence, ce qui suscita la polémique anti-maïmonidienne, qui investit le monde juif de 1230 à 1306. Elle concernait surtout la condamnation de l'introduction de la philosophie et des sciences étrangères dans la tradition juive.[12] En utilisant un vocabulaire emprunté à l'historiographie islamique, les *traditionalistes*, défenseurs et conservateurs de la tradition, voyaient dans les philosophes, des innovateurs (des *traditionnistes*, ou *fondateurs de traditions nouvelles*) et dans la philosophie, une science dangereuse pour la conservation de la tradition.[13] A cette époque, la forte hostilité des milieux traditionnels envers les sciences philosophiques a des traits en commun avec la dispute de Paris qui agita le monde latin de 1205 à 1277. La dispute de Paris, concernait en fait les livres de philosophie naturelle d'Aristote. Elle se conclut par l'interdiction de l'étude de ces derniers, ainsi que des commentaires d'Averroès à Aristote.[14] Mais, même si la philosophie d'Aristote, et en particulier ses livres Logiques furent bientôt au centre des interdictions rabbiniques, cette situation n'empêcha pas la philosophie de pénétrer les milieux intellectuels juifs philosophiques et pas uniquement ceux « purement » philosophiques.[15]

Deux aspects fondamentaux caractérisent la pensée philosophique juive provençale du XIVe siècle : 1. d'une part, la poursuite des expériences intellectuelles développées durant le siècle précédent, entre assimilation de la philosophie rationnelle et religieuse judéo-arabe, développement d'une réflexion philosophique originelle en langue hébraïque et émergence de la kabbale[16] ; 2.

in *Maimonides after 800 years. Essays on Maimonides and His Influence*, Harvard University Press, 2007, p. 291-306

[12] G. Freudenthal, *Les Sciences dans les communauté juives médiévales de Provence : leur appropriation, leur rôle*, in: *REJ*, 152, 1993, p. 29–136; *Science in the Medieval Jewish Culture of Southern France*, in *History of Science*, 33, 1995, p. 23–58 ; R. Jospe, *Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy in Jewish History*, in *La Storia Della Filosofia Ebraica*, ed. I. Kajon, *Archivio di Filosofia*, n. 61, 1993, p. 99–135. A lire, la lettre de Yehuda ha-Penini, in C. Sirat, op.cit., p. 88-90.

[13] H. Lazarus-Yafeh, *Tajdīd al-Dīn : A Reconsideretion of its Meaning, Roots and Influence in Islam*, in W.M. Brinner e S.D. Ricks (a cura di), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta, 1986, pp. 98-108

[14] P. Glorieux, *L'enseignement au Moyen-âge. Techniques et méthodes en usages à la faculté de Théologie à l'université de Paris au XIIIe siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen-âge*, 1968, n. 35, p. 65-186 ; A. De Libera, *Penser au Moyen-âge*, Edition du Seuil, 1991, p. 98-180.

[15] A propos d'une précédente interdiction rabbinique de l'étude de la philosophie à l'époque Talmudique, voir C. Manekin, *The Logic of Gersonides. A Translation of the Sefer ha-Heqqeš ha-Yašar*, Kluwer Academic Publisher, 1992, p. 7-9 et R. Naiweld, *Les Antiphilosophes*, A. Colin, Paris, 2011, p. Une très importante contribution sur l'emploi de la philosophie rationnelle dans la pensée mystique juive, au début de la kabbale, dans les milieux provençaux, est très bien décrite par H. Tirosh-Samuelson, in *Maʿada*, ed. G. Freudenthal,

[16] A propos des contextes entre philosophie et pensée mystique juive, durant la période formative de la kabbale en Provence, voir l'introduction de H. Tirosh-Samuelson, *Kabbalah and Science in the Middle-Ages : Preliminary Remarks*, in *Science in Medieval Jewish Culutre, Maddaʿa*, éd. G. Freudenthal,

D’autre part, l’intérêt majeur des intellectuels juifs envers l’étude de la Logique, aussi bien, grâce à l’étude des commentaires arabes de Fārābī et Averroès, qu’à l’introduction des commentaires anciens de Thémistius, Alexandre d’Aphrodise, et un intérêt nouveau pour l’œuvre philosophique d’Avicenne, d’abord connu pour son Livre sur la médecine, *al-Qanūn fī-Tīb* et les ouvrages d’al-Ghazali.[17] En outre, au XIVe siècle, le monde juif commençait à s’ouvrir aux influences de la scolastique latine, en particulier en ce qui concerne les études scientifiques, notamment la Physique et la Métaphysique[18], ainsi qu’aux études logiques.[19]
Au XIVe siècle, ce sont surtout deux traducteurs qui permirent la diffusion des commentaires anciens à la Logique et de textes de la pensée philosophique juive provençale jusqu’alors inconnus : Yehuda ha-Cohen et Todros Todrosi. Indépendamment l’un de l’autre, mais de manière complémentaire, ces deux traducteurs-auteurs jouèrent un rôle-clé dans la culture juive provençale du XIVe siècle. Leur travail ne se limitait pas à la seule traduction de commentaires grecs et arabes, mais comprenait aussi la compilation de véritables anthologies philosophiques qui nous révèlent la quantité et la variété des sources classiques et des commentaires arabes disponibles à cette époque, dont pour certains, la version hébraïque, représente le seul témoin à notre disposition.[20]
Dans ce cadre, la figure de Todros Todrosi est très importante. Il a permis l’introduction, dans le panorama de la pensée juive médiévale, de textes inédits, révélant aussi un projet intellectuel qui, à notre avis, reflète aussi les préoccupations de plusieurs autres auteurs du XIVe provençal, désireux de s’insérer dans le débat philosophique de l’époque autour du rapport entre imagination et connaissance.

La traduction hébraïque du *Commentaire Moyen* à la *Poétique* a été rédigée en 1337, c’est-à-dire environ trente ans après la mise au ban des études philosophiques de la part des autorités rabbiniques espagnoles. Au cœur de cette mise au ban qui mit fin à la polémique anti-maïmonidienne, il y avait la réorganisation du *curriculum studiorum* des jeunes étudiants des *bate’*

Cambridge University Press, p. 476-510. Plus avant dans le texte, la citation de ce volume fondamental, quant à la compréhension des divers aspects culturels du monde juif médiéval, sera proposée sous la forme abrégée de *SMJC*.

[17] G. Freudenthal-M. Zonta, *Avicenna among medieval Jews the reception of Avicenna’s philosophical, scientific and medical writings in jewish cultures, east and west*, in *Arab Science and Philosophy*, n. 22, 2012, p. 217-287 ; I. Twersky, *Joseph Ibn Kaspi. Portrait of a Medieval Jewish Intellectual*, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, éd. I. Twersky, Harvard University Press, 1979, p. 231-257 ; Sirat, bid. p. ; M. Zonta,

[18] M. Zonta, *Latin Scholastic Influences on Late Medieval Hebrew Physics. The State of the Art*, in *SMJC*, p. 207-211 ; dans le même volume, R. Glasner, *The Evolution of the Genre of the Philosophical-Scientific Commentary : Hebrew Supercommentaries on Aristotle’s Physics*, p. 182-187.

[19] M. Zonta, *Structure and Sources of the Hebrew Commentary on Petrus Hispanus’s Summulae Logicales by Hezekiah Bar Halafta, alias, Bonenfant de Millau*, in *Judaic Logic*, éd. A. Schumann, Piscataway, Gorgia Press, 2010, p. 77-116. A ce propos, se révèle fondamentale l’introduction au volume collectif *Latin-into-Hebrew, Volume One : Studies*, éd. R. Fontaine- G. Freudenthal, Brill, 2013, p. 9-30

[20] C’est le cas, par exemple, du *Grand Commentaire* aux *Topiques* d’al-Farabi, ainsi que des commentaires à l’*Isagogè* d’Alexandre d’Aphrodise ou Pseudo-Alexandre, ou la paraphrase de Thémistius des Premières Analytiques, M. Zonta, *Fonti Antiche e Medievali della Logica Ebraica del Trecento*, in *Medioevo*, n. 23, 1997, p. 515-594.

midrash médiévaux espagnols et provençaux. Les études traditionnelles étaient au centre de ce système éducatif : pendant les premières années, c'était d'abord l'étude rigoureuse de la grammaire de la langue hébraïque, suivie par l'étude des textes sacrés et du Talmud. L'étude de la philosophie naturelle ne pouvait être introduite qu'après l'âge de 25 ans.[21] Le danger que la philosophie représentait pour la tradition, constituait le cœur de la polémique contre l'étude des sciences spéculatives. En revanche, de la part des philosophes juifs médiévaux, le défi fondamental était celui de tracer les rapports existant entre les études de philosophie naturelle et les études religieuses, ou, plus exactement, de conjuguer approche scientifique de l'étude des phénomènes naturels de la philosophie rationnelle d'Aristote et données de la révélation. La tâche de la philosophie juive, à cette époque, était celle de déterminer les confins et les rapports entre étude de la nature de Dieu, sa création, sa révélation et de la Loi, et étude du fonctionnement interne du monde. La langue hébraïque, à la base des études rabbiniques, ainsi que des études philosophiques, était naturellement un facteur extrêmement important. La langue des écritures, était mise à l'épreuve de la Logique d'Aristote, et *vice-versa*, la logique d'Aristote, était utilisée pour justifier et supporter les *vérités* contenues dans les écritures. L'on voit bien, comme O. Lizzini l'a souligné dans un article récent[22], que le problème fondamental de la philosophie juive et arabe médiévale est la tension entre la *vérité* de la langue des textes sacrés et de la tradition religieuse « claire, pure » (*ʿivryt ẓaḥut* / *ʿarabīya al- faṣāḥa*) et la *vérité* de la langue philosophique rationnelle, représentée par la Logique d'Aristote. La manière avec laquelle Averroès avait essayé de reformuler le rapport entre philosophie et révélation représentait le filtre idéal à l'étude de la Logique d'Aristote, et c'est dans ce cadre que s'inscrit la traduction hébraïque des Commentaires d'Averroès, et du *Commentaire Moyen* à la *Poétique*.

Le *Commentaire Moyen* à la *Poétique*, soulève la question de l'éthique et de l'esthétique dans la culture juive médiévale. Au cœur du traité, il y a l'examen de la valeur épistémologique et pédagogique du discours poétique et de la fonction de la faculté imaginative, *koaḥ ha-medameh*, ou bien de sa relation avec la sphère de la praxis.[23]

A l'époque médiévale, la *Poétique*, en tant que texte de théorie littéraire, ne semble pas avoir reçu la même attention que celle qui lui sera consacrée à la Renaissance.[24] La lecture dominante classe

[21] S. Assaf, *Meqorot le-toledot ha-ḥinnukh be-Yiśra'el*, vol.2, Tel Aviv 1930, p. ϸ"

[22] Je remercie Olga Lizzini d'avoir permis l'utilisation de son article en voie de publication, dont nous signalons la grande importance à la compréhension du rapport problématique entre philosophie et prophétie, langage philosophique et langue sacrée : *Le Langage de Dieu: autour de la 'Révélation' et de la prophétie chez Avicenne*, in *Avicenne. Epître sur la prophétie*, traduit par Jean-Baptiste Brenet, [coll. Translatio] par Vrin, Paris, 2015.

[23] D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, 1990, p. 26-30. S. Stroumsa, *Avicenna's Philosophical Stories : Aristotle's Poetics Reinterpreted*, in *Arabica*, n.39, 1992, p .183-206

[24] P. Zumthor, *Rhétorique et Poétque latines et romanes*, in *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Universitätsverlag, v. 1 Heidelberg, 1972, p. 57-91; U. Eco, *L'Aristotele Latino. Le traduzioni latine della Poetica e della Retorica aristoteliche*, in *Doctor Virtualis*, éd. Università degli Studi di Milano, n. 3, 2004, p. 9-26

ce texte parmi les études de Logique, et en particulier, le met en rapport avec le problème de la fonction gnoséologique de la faculté imaginative. C'est dans ce cadre qu'il faudra, à notre avis, situer l'activité de Todros Todrosi, qui évolue dans le milieu provençal où les études de Logique tenaient une place privilégiée. A cette époque, en 1319, Gersonide achevait en Provence le *Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar* (*Le Livre du syllogisme correct*) et Ḥezekya bar Ḥalafta complétait son commentaire aux *Summulae Logicales* de Pietro Hispanus.[25]

Toutefois, la question philosophique de l'imagination ne concernait pas uniquement la Logique dans le sens de l'étude du syllogisme, mais impliquait la nécessité d'approfondir les problèmes épistémologiques soulevés par la psychologie d'Aristote concernant la manière dont l'âme perçoit les formes séparées des objets sensibles.[26] A ce propos, à côté des études Logiques, c'était la psychologie qui était au centre des intérêts des philosophes juifs, intérêt démontré par la grande quantité de traités sur l'âme et sur la fonction de la faculté imaginative, traduits ou rédigés entre la fin du XIIIe siècle et la fin du XIVe siècle. Les textes traitant d'arguments psychologiques rédigés à la fin du XIIIe siècle, sont représentés par les traductions des *Commentaires* d'Averroès au *De Anima* d'Aristote[27], ainsi que par l'introduction de la psychologie d'Avicenne, grâce à l'anthologie de textes dont se compose le compendium de Hillel de Vérone, *Sefer tagmule' ha-nefesh*[28], ainsi que naturellement, la traduction de Todros Todrosi dans sa partie consacrée à la psychologie d'Avicenne, contenue dans le *Kitāb an-Nağāt*, et les traités de Moshe Narboni sur la perfection de l'âme, *Ma'amar bi-shelemut ha-nefesh*[29] et sur la conjonction de l'intellect, *Igeret efsharut ha-devekut le-Ibn Rushd*.[30]

---

[25] M. Zonta, *Structure and Sources of the Hebrew Commentary on Petrus Hispanus's Summulae Logicales by Hezekiah Bar Halafta, alias, Bonenfant de Millau*, in *Judaic Logic*, éd. A. Schumann, Piscataway, Gorgia Press, 2010, p. 77-116.

[26] La traduction de Todrosi du *Kitāb al-Najāt* d'Avicenne, s'insère dans ce parcours de recherche sur la psychologie, qui avait à l'époque un grand poids, afin de comprendre la nature des sensibles et des intelligibles à l'intérieur d'un système philosophique non uniquement ibn rušdien. Shem Tov Falaquera, en commentant les chapitres du *Guide des Egarés*, concernant la possibilité de saisir, et concevoir (tasawwur) les formes séparées, dédie plusieurs sections du *Moreh ha-moreh* au *Sefer ha-Nefesh* d'Aristote (Moreh ha-Moreh, p. 84-87 ; p. 92) Dans le *Moreh ha-Moreh*, nous n'avons pas trouvé de références explicites au *Sefer ha-shir*, mais l'on soupçonne que la question de la possibilité de saisir les sensibles grâce à la faculté imaginative, est une question qui demeure chez Maimonide relativement moins claire, et que la pensée philosophique de Moshe Narboni est une tentative d'exploration de ce problème à l'intérieur de la pensée philosophique juive. A ce propos, une étude préliminaire à cette problématique est représentée, pour nous, par les articles de H. A. Davidson, *Averroes and Narboni on the Material Intellect*, in *AJS*, v. 9, n. 2, 1984, p. 175-184 ; W. Z. Harvey, *Ibn Rushd ve-ha-Rambam ʿal ḥovat ha-hitbonenut ha-fylosofyt (ha-ʿitibār),* in *Tarbiẓ*, 1988, p. 75-83.

[27] C. Sirat-M. Geoffroy, *L'original arabe du Grand commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote*, Vrin, 2005 ; La traduction du grec à l'hébreu du De Anima a été éditée par G. Boss, *Aristosle's De Anima, Translated into Hebrew by Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen*, Brill, 1994.

[28] G. Sermoneta, *Sefer tagmule' ha-nefesh le-Hillel ben Shemu'el mi-Verona*, ed. *ha-Akademya ha-le'umit ha-isra'elit le-madaʿym,* Yerushalym, 1981.

[29] M. Narboni, *Ma'amar ba-shelemut ha-nefesh le-Rav Moshe Narboni,* A. Ivry [éd.], ed. *ha-Akademya ha-le'umit ha-isra'elit le-madaʿym,* Yerushalym, 1977.

[30] M. Narboni, *Igeret efsharut ha-dvekut le-Ibn Rushd,* K. Bland [éd], Jewish Theological Seminary of America, New York, 1982.

Un des problèmes centraux soulevés par la réflexion autour de la fonction épistémologique de l'imagination, concerne le rapport entre les formes imaginées et les intelligibles connus. Quel rapport s'établit entre les images et les facultés de l'âme ? quelles facultés de l'âme se trouvent impliquées dans la réception des images ? L'homme, peut-il accéder à la connaissance au moyen des images ?

Le *Commentaire Moyen* à la *Poétique* tente de répondre à la dernière de ces questions.

Dans un célèbre passage du troisième livre du *De Anima*, Aristote définit la nature de l'âme en établissant un parallélisme, qui s'enracine d'abord dans la pensée de Platon, pour s'en éloigner ensuite, en cherchant à recomposer la fracture platonicienne entre matière et forme : de même que la main est l'instrument des instruments, l'âme, en pensant les intelligibles et en les abstrayant de la matière, saisit les formes, devenant elle-même, toutes les formes possibles.[31] L'image, pour Aristote, peut être mise en parallèle avec la sensation : de même que l'intellect est la forme des formes, la sensation est la forme des sensibles. L'image permet aux hommes de penser les objets, et sa fonction est nécessaire pour activer le procédé de conceptualisation (*taṣawwur*) qui permet le passage de la compréhension émotive et sensorielle à la base de l'intelligence intuitive, à la formation de l'opinion (*taṣdiq*), qui représente un des buts de la Logique.[32]

En délinéant la fonction créative du langage rimé, le *Be'ur Sefer ha-shir* confie au discours imaginatif le rôle d'un langage créateur d'images, à partir desquelles l'âme est amenée à la connaissance des objets évoqués, grâce à la capacité *déductive*. La question de la fonction de la déduction, en arabe, *istidlāl*, occupe plusieurs passages du *Commentaire Moyen* à la *Poétique*, bien qu'Aristote n'envisage pas la question dans ce livre, mais plutôt dans les *Seconds Analytiques* (II, 19, 100b), où la déduction est décrite comme un genre de connaissance supérieure à la science, car c'est par la déduction qu'on appréhende les principes[33] et par la sensation, que se produisent en nous les universaux (*Seconds Analytiques*, II, 19, 100b, 4-6), en mettant en marche le processus de connaissance qui va de la saisie des prémisses universelles à la saisie du particulier. Dans le *Commentaire Moyen* à la *Poétique*, Averroès attribue au langage poétique la faculté de saisir les universaux, et indique dans l'*istidlāl* ce qui permet aux hommes de reconnaitre les signes (*išarāt/ remezim*) évoqués par le discours imaginatif.[34] La déduction constitue un élément central de la logique étroitement lié à la réflexion autour de la faculté imaginative, et du rapport entre

---

[31] Aristote, *De Anima*, 1432a, 1-4.

[32] H. A. Wolfson, *The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents*, in *Studies in the History and Philosophy of Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Harvard University Press, vol. 1, 1973, 478-92.

[33] Seconds Analytiques, II, 19, 100b, « Et puisque, à l'exception de l'intuition, aucun genre de connaissance ne peut être plus vrai que la science, c'est une intuition qui appréhendera les principes ».

[34] L'on trouve la même référence à Aristote, et une définition de la notion d'*istidlāl* par rapport au langage poétique, très proche à celle d'Averroès, dans le *Kitāb al-ḥayawān* (*Le Livre des Animaux*) de al-Jahiz. Ce thème a été longuement étudié par R.C. McKinney, *The Case of Rhyme Versus Reason : Ibn al-Rumi and his Poetics in Context,* Brill, 2004, p. 81-85. Chez Jahiz, les signes (išarāt) concernent de manière explicite les signes divins, tandis que dans le Commentaire Moyen à la Poétique, le signe peut être aussi, le geste du mime, du poète, qui représentent les choses par les mouvements et les mimiques du visage.

imagination et saisie des universels. Ce thème d'ailleurs, nous semble être un des points en commun de plusieurs ouvrages traduits par Todrosi et en particulier, entre le *Commentaire* à la *Poétique* et les fragments des *Commentaires* de Fārābī aux *Catégories* et aux *Topiques* qui traitent du *ḥippus*, « l'examen inductif », de l'*hiddamut*, la « comparaison »[35], des métaphores ou exemples, (*meshalim*) et des comparaisons (*dimmuyim*). En fait, entre la fin du XIIIe siècle et le XIVe siècle, la querelle autour des universaux, c'est-à-dire sur la nature de l'existence en soi des prédicables, s'accentua dans la philosophie latine, et toucha aussi à la même époque le monde juif.[36] L'implication dans la polémique sur les universaux des philosophes juifs du XIVe siècle a été mise en lumière par Zonta, à propos de la dispute à ce sujet[37] entre Gersonide et Samuel de Marseille. Les thèmes au cœur du *Commentaire* à la *Poétique*, tels que la question des universaux, la réalité des contingents et l'épistémologie du discours imaginatif, trouvent une ample tractation chez Duns Scoto et Occam[38], dont l'influence sur la pensée juive des XIVe et XVe siècles a été mise en évidence[39], et représente pour nous un point à approfondir pour de futures recherches.

Le tissu textuel du *Commentaire* est constitué de la *Poétique* d'Aristote, enrichi aussi des commentaires d'Averroès à l'œuvre d'Aristote, à savoir les *Commentaires Moyens* à l'*Ethique à Nicomaque*, la *République* de Platon, le *De Anima*, la *Physique* et la *Métaphysique*, ainsi que du commentaire d'Avicenne à la *Poétique,* ce qui donne au *Be'ur Sefer ha-Shir* ses directions théoriques fondamentales. Il faut noter que Samuel de Marseille avait achevé la traduction du *Commentaire moyen à la République* de Platon. Il semble que Todrosi ait connu ces deux textes et ait traduit les *Commentaires Moyens* à la *Rhétorique* et à la *Poétique*, porté par un intérêt spécifique.[40] Ces ouvrages nous semblent être présents dans le *Be'ur Sefer ha-Shir*, et déterminent,

---

[35] Zonta, *About Todros Todrosi's Medieval Translation of al-Fārābī's Long Commentary*, p. 39-42 ; Aristote, *Topiques*, 157a, 14-15.

[36] Une importante réflexion à propos du rapport entre la connaissance divine, et la connaissance des universaux, se trouve chez Moshe Nissim mi-Marseille, et puis, chez Moshe Narboni, (C. Sirat. Op.cit, p. 91-96) où la connaissance de Dieu coïncide avec celle des individus particuliers. Cela, explique Nissim, est dû au fait que les universaux, étant abstraits de la matière, sont comme la connaissance en puissance, c'est-à-dire, inferieurs à la connaissance en acte. L'on trouve des échos de cette même théorie chez Scoto : E. Gilson, Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, Vrin, 2002 (consulté en traduction italienne, éd. Jaca Book, 2007, p. 533-600, qui correspond au chapitre sur la connaissance intellective)

[37] M. Zonta, *Una disputa sugli universali nella logica ebraica del Trecento. Shemuel di Marsiglia contro Gersonide nel Supercommentario all'Isagoge di Yehudah b. Ishaq Cohen*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, II, 2000, p. 409-458.

[38] A. de Libera, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Editions du Seuil, 1996, p. 395-520

[39] S. Pines, *Ha-ẓurot ha-hishiyot be-mishnato shel Yedaʿaya Bedersi*, *Sefer le-kavod Tzvi Wolfson le-mal'at li shivʿim shanah*, Akademya Amerikanyt la-madaʿa ha-yehudit, Yerushalaym, 1977, 244-258; C. Sirat, op.cit, p. 87-92 ; C. Manekin, *Logic in Medieval Jewish Culture*, in *SMJC*, p 113-135 ; T. Rudavsky, *The Impact of Scholasticism upon Jewish Philosphy, in the Fourtheenth and Fiftheenth Centuries*, in, 346-370, en part.351-357

[40] La traduction de Samuel de Marseille du *Commentaire Moyen* à la *République* de Platon est considérée comme le premier ouvrage de philosophie politique en langue hébraïque. (Rosenthal, op.cit, p. 2)

selon différentes mesures, la manière complexe où se lient l'éthique de la praxis et la théorie du beau.

Au cœur du traité, il y a la fonction de la faculté imaginative et son activation au moyen du discours poétique. Mais qu'est-ce qu'est le discours poétique ? de quelles parties se compose-t-il ? et qu'est-ce qu'est ce qui permet, chez les hommes, la jonction de la faculté imaginative à l'intellection des sensibles ?

Nous décrirons d'abord, les noyaux thématiques de la *Poétique* d'Aristote, suivis de la description du *Be'ur Sefer ha-Shir*, puis, dans la deuxième partie de la thèse, d'un exposé détaillé des sources et des questions linguistiques du texte hébraïque du *Commentaire Moyen* à la *Poétique*.

1.1. La tradition de la *Poétique* d'Aristote dans le monde juif médiéval

La *Poétique* a été le dernier texte des livres de l'*Organon* à être traduit, commenté et transmis, en terre d'Islam d'abord, et en Provence et dans le Languedoc ensuite, où la tradition scientifique et philosophique gréco-arabe continuait à être étudiée *via* les traductions de l'arabe au latin et à l'hébreu. En fait, le texte de la *Poétique*, que ce soit lors de sa première traduction en langue arabe, ou lors de la traduction hébraïque du *Commentaire Moyen* d'Averroès à la *Poétique*, a été, à chaque fois, traduit en tant que dernier livre et bien après les autres livres de la Logique. La *Poétique* et ses commentaires, partagent par ailleurs le même destin que le texte de la *Rhétorique*. Les deux livres étaient considérés comme faisant partie d'un corpus unique concernant les genres du discours non démonstratif, ils appartenaient plus à la sphère de la philosophie pratique de l'éthique et de la politique qu'à celle de la philosophie théorétique. D'ailleurs, un texte comme la *Poétique* était étudié plutôt pour ses aspects littéraires que pour ses aspects spéculatifs à cause de sa dimension apparemment moins philosophique. Il nous semble que le contenu philosophique du texte, plutôt lié à l'éthique et à la réflexion sur la fonction de l'imagination au sein de la théorie poétique développée par la tradition classique arabe d'un côté, et juive de l'autre, a déterminé la manière dont ce texte a été absorbé par leurs contextes culturels respectifs. Tobi, qui a été le seul à avoir étudié directement la question de la réception de la *Poétique* et du *Commentaire Moyen* d'Averroès dans la tradition poétique juive, limite très fortement, avec raison, l'influence de la poétique hellénisante gréco-arabe sur la poésie du monde juif.[41]

L'ambigüité du statut de la Poétique en tant que livre philosophique, en fait, a suggéré l'idée d'une texte « erratique »[42] caractérisé par une transmission fragmentaire[43] dès le début de sa codification

[41] Y. Tobi, *Proximity and Distance. Medieval Hebrew and Arabic Poetry*, Brill, 2004, p, 323-335.
[42] V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1982, p. 22-30

post-alexandrine, tant dans la tradition syrienne que dans l'interprétation des philosophes arabes, juifs et latins qui opéraient à l'époque médiévale dans les pays arabes et dans le sud de la France. Nous avons des traces d'une tradition syriaque de la *Poétique*[44] ainsi que des fragments textuels qui témoignent de l'intérêt que les savants syriens de Baghdad portaient à ce texte, dans la période qui précède la traduction arabe d'Abū Bišr Mātta Ibn Yūnūs (Baghdad IXe siècle).[45] Toutefois, c'est dans la culture arabe que, pour la première fois, la *Poétique* a connu une véritable tradition d'étude qui se développa au sein de la *falsafa*, et s'exprima, en particulier, sous la forme du commentaire, adoptée par la majorité des penseurs protagonistes du mouvement philosophique arabe : al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sina et Ibn Rušd. C'est au moyen des commentaires arabes que les Juifs ont connu les textes de l'Organon, y compris les commentaires à la *Rhétorique* et à la *Poétiques*, ainsi que les commentaires des auteurs grecs aux ouvrages d'Aristote.

Dans le monde juif médiéval, le corpus de commentaires qui fut le plus systématiquement traduit est celui d'Averroès (Cordoue, 1126 - Marrakech, 1198). Celui-ci joua, dans l'histoire de la réception de la pensée grecque ancienne en Europe médiévale, le rôle décisif de médiateur et auteur. C'est entre les XIIIe et XIVe siècles, que l'Europe, juive et latine, entre en contact direct avec les commentaires d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique*. En ce qui concerne le monde latin, une première traduction des *Commentaires Moyens* fut achevée à Tolède, en 1256, par Herman l'Allemand, et une deuxième traduction à partir de l'original grec fut rédigée par Guillaume de Moerbeke, en 1278.[46] Au même moment, dans le monde juif, la première traduction de l'arabe à l'hébreu, de l'*Abrégé* d'Averroès à l'*Organon*, comprenant les livres de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, était achevée par Jakob Ibn Makhīr.[47]

La traduction des Commentaires Moyens à la *Rhétorique* et à la *Poétique* ne sera réalisée qu'un siècle après celle d'Ibn Makhīr, en 1337 par Todros Todrosi d'Arles. C'est de cette même époque aussi que date la traduction hébraïque du Commentaire de Fārābī à la *Poétique*, dont l'attribution est incertaine[48] et ne semble pas avoir eu une postérité au-delà de la Provence médiévale, tandis que la traduction hébraïque des commentaires abrégés et moyens à la *Rhétorique* et à la *Poétique* de Todrosi continuait, elle, à être copiée, et ce, jusqu'à la fin de XVIe siècle.[49] C'est grâce à la traduction de Todros Todrosi que la pensée juive médiévale a connu ces deux derniers traités de

---

[43] D. Gutas-L. Taran, *Aristotle Poetics. Editio Maior of the Greek Text*, Brill, 2012.

[44] D.S. Margoliuth, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London, 1887.

[45] J. Tkatsch, *Die Arabische Übersetzung der Poetikdes Aristoteles und die Grundlageder Kritik des griechischen Texten*, ed. Akademie der Wissenschaften in Wien, Leipzig, 1928.

[46] L. Minio Paluello, *De Arte Poetica*, ed. *ALPE*, n. XXXIII, 1968; F. Forte, *Ermanno il Tedesco e il viaggio della Poetica*, in *Annali del Dipartimento di Filosofia*, n. XIV, 2008, p. 17-52.

[47] Texte édité par Butterworth, 1987 (en bibliographie).

[48] G. Tamani, *La versione ebraica del Compendio della Logica di al-Fārābī : la Retorica e la Poetica*, in *Henoch*, vol.XVI, 1994, p. 253-269; Y. Dana, *Nusakh ivrit le-torat ha-Shir shel Fārābī leTodros ben Mesullam haTodrosi*, in *Daruna*, Miklalah ha'ivrit leḤinuch beIsrael, Ḥaifa, n. 29, 1998, p. 56-70

[49] Ms. EVR 405, National Library of S. Petersburg, Russia. Cote de la Bibliothèque National d'Israël, F. 51319. Ce manuscrit daté du XVIe siècle, contient les abrégés d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique*. Il est rédigé dans une écriture de type byzantin.

l'*Organon* en langue hébraïque. Si avant la traduction de Todrosi, la diffusion du Commentaire Moyen était limitée aux seuls lecteurs en langue arabe, après 1337, il se répand et on en trouve des références explicites, encore en contexte séfarado-provençal dans le *Sefer ha-Efod* de Profiat Duran au XIVe siècle, et puis, en Italie, dans le *Miqdash Meʿat* de Moshe mi-Rieti, le commentaire à la *Vetus Logica* de Yehuda Messer Leon et le *Ḥay ha-ʿolamym* de Yohannan Alemanno. C'est en effet, en Italie, que la transmission textuelle du *Be'ur Sefer ha-Shir* se prolongea jusqu'à la Renaissance, grâce à deux versions latines réalisées par Abraham De Balmes (1520) et Jacob Mantino (1550), à partir de la traduction hébraïque de Todros Todrosi et non pas à partir de la version latine d'Herman l'Allemand (Tolède, XIIIe siècle). L'attention prêtée à la tradition hébraïque d'Averroès, et non pas aux traductions latines médiévales, est un trait typique de l'averroïsme italien. La Renaissance voyait dans la transmission intellectuelle juive, la véritable postérité d'une tradition ininterrompue entre les textes de *falsafa* et les copies en langue hébraïque, fondée sur la fidélité au texte de départ garantie par la méthode de la traduction littérale, ainsi que sur la contiguïté linguistique entre les deux langues.[50]

C'est dans ce contexte, que l'édition du Commentaire Moyen à la *Poétique* que nous présentons ici, et que l'étude du texte et son histoire que nous avons essayé de présenter dans la première partie de ce travail, ne voudraient être que le premier pas d'une étude toujours plus approfondie d'un ouvrage qui a nourri une partie de la pensée philosophique, religieuse et littéraire juive médiévale.

1.2 Description de l'ouvrage

1.2.1 Noyaux de la *Poétique* d'Aristote

Dans le *peri poiētikēs*, ou la *Poétique,* Aristote élabore son interprétation de l'art poétique et définit les formes, les genres et les structures que le poète doit suivre pour bien construire son récit. Comme l'analyse de Halliwell l'a mis en lumière[51], dans son ensemble le texte se déroule selon trois dimensions qui le caractérisent : une dimension historique de la littérature grecque, une autre théorique de la pensée d'Aristote sur le rôle de la littérature et, enfin une dimension philosophique.

La lecture d'Homère, d'Hésiode, puis celle des tragiques, était au centre de la *paideia* de la Grèce ancienne. Les poètes avaient créé un répertoire de formes linguistiques et d'images littéraires qui constituaient la matière à la base de l'épopée traditionnelle, où confluait justement la pensée

[50] G. Busi, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento,* Nino Aragno Editore, 2007, p. 25-29; *L'Averroismo in éta moderna (1400-1700),* ed. G. Licata, Quodlibet, 2014, en particulier les articles de M. Zonta, S. Di Donato et S. Barchesi.

[51] S. Halliwell, *Aristotele's Poetics*, University of North Carolina Press, Chapel Hill,1986

archaïque réélaborée par la mythologie homérique et la théologie d'Hésiode.[52] L'œuvre d'Homère en particulier, surtout lorsqu'on la considère sous ses aspects rhétoriques et linguistiques, constitue la reconstruction philologique du passé mythique de la Grèce archaïque, et la fondation du présent politique et éthique de la Grèce à l'âge classique. L'art poétique, selon un des caractères principaux de la tradition poétique et littéraire grecque, était considéré comme une partie de la politique et du système pédagogique des citoyens grecs. Sa fonction était didactique, liée à la réalité sociale, politique et religieuse et s'exprimait par les formes et les images du mythe qui était l'objet privilégié de la poésie narrative et dramatique ancienne.[53]
Si, effectivement, Aristote analyse la fonction de la poésie dans la *Politique*, sous ses aspects les plus strictement didactiques et sociaux, dans le *perī poiētikēs*, il examine la poésie, sous ses structures stylistiques et esthétiques, tout en établissant un lien entre sa théorie littéraire et sa pensée philosophique. A ce propos, les études d'Halliwell et celles, désormais classiques, de Goldschmidt[54], éclairent les connexions théoriques de la *Poétique* avec le reste des ouvrages philosophiques d'Aristote. S'il est vrai que la Poétique en soi, ne suffit pas à contribuer à la compréhension de l'ensemble de la philosophie d'Aristote, le contraire est aussi vrai, en ce sens qu'elle recueille en elle, cachés dans les plis du langage poétique et des argumentations littéraires, plusieurs aspects de la philosophie d'Aristote.[55]

Trois grands thèmes structurent le texte de la *Poétique* : 1. la définition et l'analyse des arts mimétiques (chap. I-V) ; 2. la tragédie (chap. VI-XIV) et les caractères moraux réalisés par l'action mimétique (XV-XXVI).

1. La mimesis

Les cinq premiers chapitres nous conduisent à saisir la notion d'art poétique. La *poiētike tēknē*, pour Aristote, est un art *mimétique* fondé sur la poésie narrative, la poésie dramatique, la musique, la danse et le langage, qui « sont tous, de manière générale, des imitations» (1447 a,15). Deux causes

---

[52] G. Arrighetti, *Poéti eruditi e bibliografi. Momenti della riflessione dei greci sulla letteratura*, 1987, p. 65-78

[53] B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*, Editori Laterza, 1984, p. 3-30. Pour une analyse comparée des thèmes et des formes poétiques dans la mythologie orientale, en particulier babylonienne, hébraïque et grecque, voir West, *Helicon* et.

[54] V. Goldschmidt, *Temps physique.*

[55] Dans l'ouvrage de Goldschmidt que nous avons cité *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, l'auteur a mis en évidence les noyaux philosophiques qui lient le livre de la *Poétique* au livre de la *Physique*, en particulier en ce qui concerne les notions de temps, mouvement, mesure et saisie de l'universel. Dans la première partie du volume, dédiée à l'étude de la *Physique*, Goldshmidt analyse les différentes conceptions du temps qui se développent en relation avec les différents mouvements des corps dans l'espace et la sensation qui perçoit la réalité des accidents. Cette première partie met en lumière les problèmes philosophiques traités dans la *Physique*, qui sont ultérieurement discutés dans la *Poétique*, et en particulier dans la tractation de la théorie des actes, du temps poétique, du rapport entre la pensée et l'universel, de la mesure du discours poétique et l'épistémologie de la tragédie en relation avec la déduction.

naturelles (*aitiai physikai*) sont à l'origine de la poésie sont mentionnées par Aristote au début du quatrième chapitre. L'imitation (*mimestai*), est présente chez les hommes comme une inclination naturelle qui existe dès l'enfance. C'est au moyen de l'imitation que les hommes acquièrent leurs premières connaissances. Le plaisir (ēdonē), qui dérive de l'apprentissage, est la deuxième cause naturelle à l'origine des arts imitatifs. Le plaisir d'imiter chez les philosophes, comme chez les non philosophes, est lié à la joie de l'apprentissage, c'est-à-dire à « la vue des images.et cela parce qu'on apprend en les regardant et on en déduit ce que chaque chose représente, par exemple, que cette figure, c'est un tel» (1448 b 12). De même, les hommes tirent leur plaisir de la compréhension des allégories et des métaphores réalisées. L'expression « que cette figure, c'est un tel » renvoie à la notion de métaphore, qu'Aristote introduit dans le troisième livre de la *Rhétorique* (1405a), où la métaphore est définie comme une forme de syllogisme poétique d'où dérive, par imitation, la compréhension de la similarité des choses entre elles.

C'est un point déjà abordé de manière explicite dans le sixième livre de la Métaphysique, où Aristote définit les trois espèces de sciences par lesquelles les individus accèdent à la spéculation intellectuelle : les sciences théoriques (epistēmē teōrētikē), les sciences pratiques (epistēmē praktikē) et les sciences poétiques (epistēmē poiētikē).[56] Chacune désigne les objets de son intellection et les comprend grâce à ses propres instruments. La Théologie, la Physique et la Mathématique font partie des sciences théoriques ; la Politique, l'Économique et la Morale appartiennent aux sciences pratiques ; la Dialectique, la Rhétorique et la Poétique, aux sciences productives. Ces trois dernières disciplines créatrices désignent l'art dans toutes ses acceptions : les arts plastiques, la musique, le langage et ses formes.

Le *peri poiētikēs* analyse de façon systématique l'activité créatrice du langage, ses possibilités et les structures qui font en sorte qu'une forme linguistique puisse être reconnue comme poétique. Le langage poétique et la musique ont une relation étroite, car il n'y a pas de poésie s'il y a absence de rythme et d'harmonie.[57] L'instinct d'imitation est naturel, ainsi que la présence de la mélodie et du

---

[56]Métaphysique, VI, 1025b, 19 « La Physique est la science d'un genre d'êtres déterminés ; elle s'occupe de cette substance qui possède en elle le principe du mouvement et du repos. Évidemment, elle n'est ni une science pratique, ni une science créatrice. Le principe de toute création se trouve dans l'agent, ou l'esprit, ou l'art, ou une certaine puissance. La volonté est dans l'agent, le principe de toute pratique : c'est la même chose qui est l'objet de l'action et celui du choix. [25] Si donc, toute conception intellectuelle a en vue ou la pratique, ou la création, ou la théorie, la Physique sera une science théorétique. »

[57] Dans le IVe livre de la *Politique,* Aristote souligne le rôle de la musique dans l'éducation des jeunes dans la cité idéale. «*Or rien n'est plus puissant que le rythme et les chants de la musique, pour imiter aussi réellement que possible la colère, la bonté, le courage, la sagesse même et tous ces sentiments de l'âme, et aussi bien tous les sentiments opposés à ceux-là (1340 a 17) [..] Les autres sens, tels que le toucher et le goût, ne produisent en rien des impressions morales.(1340a 28) [..] La musique, au contraire, est évidemment une imitation directe des sensations morales* » (1340 a, 38). La mimétique musicale décrite ici par Aristote, déjà élaborée de la tradition pythagoricienne, montre la contiguïté entre la structure de l'âme et la musique qui l'imite. D'ailleurs, le titre latin ajouté dans la marge d'une des copies hébraïques de l'abrégé d'Ibn Roshd à la *Poétique*, nomme le livre « Libros Musica », mais, comme nous le montrerons plus avant, nous verrons que les implications éthiques du Commentaire d'Averroès à la Poétique, permettent une lecture morale de la poésie. La question de savoir si la musique, qui ne fait pas partie des choses utiles et nécessaires aux hommes libres, doit faire partie ou non des valeurs de fond de la cité idéale a été explorée par G. Carchia,

rythme, et c'est pour cette raison que les âmes élevées inclinent vers l'imitation des caractères vertueux, et qu'au contraire, les âmes vulgaires ont une inclination pour la représentation des caractères vils (1448 b 24).

Un peu plus haut, Aristote avait défini les arts imitatifs comme ceux qui imitent les caractères (*ēthē*), les passions (*pathē*) et les actions (*praxeis*) (1447 a, 26). Les imitations peuvent se réaliser à l'aide du rythme (*rythmō*), du chant (*mēlei*), et du mètre (*mētron*), comme le font, la poésie dithyrambique, la poésie nomique[58], la tragédie et la comédie, qui emploient ces trois éléments ensemble ou séparément. Cette notion très ancienne, déjà attestée au Ve siècle, sous les formes linguistiques de, *mimeīstai, mimema, mimesis*, révèle une des caractéristiques de l'activité poétique et se réfère à l'imitation, au sens de reproduction sonore des cris des animaux ou de la voix des hommes, grâce à la musique, la danse ou l'action ou bien, d'*imitation de la nature* dans ses aspects auditifs et visuels.[59] Dans le troisième chapitre de la Poétique, nous trouvons ces caractéristiques de la mimésis dans la description des objets de l'imitation qui sont les actions des gens de mérite ou des gens médiocres, car « les caractères, presque toujours, se ramènent à ces deux classes, le vice et la vertu, faisant chez tous les hommes la différence de caractère» (1448 a, 3). C'est la même différence qui distingue tragédie et comédie (1448 a 16) comparées à la peinture de Polygnote et à celle de Pauson : tandis que le premier prend comme sujet, les plus beaux hommes, l'autre peint les moins beaux. Ici, commence la description de la tragédie qui représente le deuxième noyau thématique de la Poétique.

2. La tragédie et les caractères

La définition de la Tragédie, et des six parties qui la constituent, s'ouvre sur l'introduction de la notion de *katarsis*, dans cette célèbre citation :

> « La tragédie donc, est l'imitation d'une action de caractère élevé et complète, d'une certaine durée, dans un langage relevé d'assaisonnements d'une espèce particulière, suivant les diverses parties, une imitation faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, suscitant pitié et crainte, opère la purgation (*katarsis*) propre à pareilles émotions » (1449 b, 24-27).

Le procédé cathartique est indispensable à la transformation des émotions, par la suspension des passions dans la sphère émotive du spectateur qui, grâce à l'action tragique, purifie son âme en parvenant à reconnaître les passions de manière consciente.

Les six parties qui constituent la tragédie sont : le spectacle, le chant, l'élocution, les caractères, la pensée et le mythe. Aristote considère le récit traditionnel, *mythoi* , comme l'objet naturel et unique

L'estetica antica, Editori Laterza, Bari, 1999, p. 105-108.

[58] Sur la définition et les genres du *nomos* Platon *Leg. 700b.* Gentili, *op.cit.*, pag. 33-34.

[59] B. Gentili, op.cit., p. 67-70

de la tragédie : le poète, lorsqu'il interprète des contes anciens, doit faire attention au respect de la tradition du récit, c'est-à-dire que l'action soit conforme aux règles scéniques établies par les anciens.[60] Les passages immédiatement successifs nous décrivent de quoi se compose l'action tragique, expliquée par les notions de grandeur, *mēgethos*, et de limite, *orio*. Le poème est défini par une mesure qui lui est propre et qui lui donne unité et totalité, fondée sur l'harmonie formelle des parties qui le constituent. De la même manière qu'on doit pouvoir saisir une forme d'un seul coup d'œil, la mémoire doit pouvoir retenir un récit. L'auditeur doit pouvoir être en mesure de le mémoriser. C'est pour cela qu'est fixée une mesure conforme à la nature des choses ; comme dans la peinture, où les parties du corps des animaux représentés doivent avoir une dimension conforme et harmonieuse, il convient que le poème ait une dimension adéquate.[61] Six parties « quantitatives » composent la tragédie: le prologue, l'épisode, l'exode, le chant choral (constitué par la parodie et stasime), les chants scéniques.[62] Ces parties constituent la structure complexe du poème tragique qui sera renforcé dans ses effets cathartiques par le destin d'un personnage commun[63], moyen, dont le malheur dérive de sa propre erreur (*amartīa*)[64] et non pas, d'un personnage très vertueux ou vicieux.

À partir du chapitre XV, Aristote définit quatre types de caractères qui doivent être les sujets de la poésie : le caractère noble, eu égard à l'inclination morale ; l'harmonie dans l'attribution de telles qualités à des sujets aptes à une telle désignation morale ; la ressemblance avec la tradition mythique que la poésie imite[65]; la cohérence. Ensuite, Aristote décrit les types de reconnaissance et la structure de l'intrigue tragique.

« Le meilleur mode de reconnaissance est celui qui résulte des faits eux-mêmes, parce qu'alors, la surprise a des causes naturelles, comme dans Oedipe roi, de Sophocle, et dans Iphigénie en Tauride, où il est naturel que celle-ci veuille adresser une lettre. Ces sortes de reconnaissances sont les seules qui aient lieu sans le

---

[60] *Ibid.* nota 4, pag. 148 ; 53b, 23-28

[61] Poétique 1450 b,35- 1451a, 10

[62] Généralement, ce chapitre de la Poétique a été considéré étranger au texte, étranger peut-être même à la dictée aristotélicienne. Toutefois, toutes les éditions ont l'habitude de le garder à l'intérieur du texte, de sorte que, aujourd'hui, il est considéré comme en faisant partie.

[63] D.Amstrong-C.h.W. Peterson, *Rhetorical Balance in Aristotle's Definition of the Tragic Agent : Poetics 13*, Classical Quarterly, 1980, pp.62

[64]L'analyse des typologies d'erreurs qui conduisent l'homme à la ruine sont énoncées dans l'*Ethique à Nicomaque* ; trois typologies d'erreurs : l'accident fortuit, sans responsabilité du sujet, *atychêma*; l'erreur dont la responsabilité dérive de l'incapacité à la prévoir, à cause d'un état émotif ou d'ignorance, *hamartia*; la méchanceté causée par l'habitude au mal, *adikêma.* Au centre de la classification, il y a la conscience morale du sujet qui agit, et non pas l'action en tant que telle. Ἁμαρτία, dans la littérature classique, signifie « erreur ». Il renvoie à l'idée de « faire un faux pas ». Or, en ce qui concerne la transmission de la tradition grecque au monde arabe par les traductions syriaques élaborées dans le milieu nestorien de Baghdad, il nous semble intéressant de noter que les traductions chrétiennes de la Bible et puis du Nouveau testament, utilisaient le terme *hamartia* pour traduire plusieurs mots hébraïques *(ḥet, ʿavel, peshaʿa)* en donnant le sens particulier et théologiquement connoté de « péché, mauvaise conduite ». Voir, J. Strong, *Exahustive Concordance of the Bible*, Hendrikson Publischers, 2009

[65]Selon quelques interprètes, ici, la notion de *cohérence*, renvoie à une connotation éthique : par analogie avec l'art du portrait auquel Aristote fait allusion dans le chapitre 13, le personnage doit être du même niveau moral que le spectateur. (D. Lanza, *Poetica*, nota 5, p.167)

secours de signes fictifs et de colliers ; après celles-là, viennent celles qui se tirent d'un raisonnement. »[66]

Pour qu'on puisse avoir une intrigue tragique, on a besoin du bouleversement et de la reconnaissance, qui caractérisent le moment final du nœud (*dēsis*), c'est-à-dire, le début du récit de la mutation du destin des personnages, qu'Aristote appelle le dénouement (*lysis*).
Ce sont là les formes qui constituent la tragédie. Les deux derniers éléments auxquels sont consacrées les parties finales de la réflexion théorique du Stagirite, concernent la pensée (*dianoia*) et l'expression linguistique (*lexis*). Le premier, la pensée, déjà traitée dans le troisième Livre de la Rhétorique, concerne des éléments verbaux abstraits, les intentions, qui nécessitent d'être exprimés par la parole (la démonstration, la réfutation). Dans la *Poétique*, par *lexis,* Aristote entend le langage dans son ensemble, sa morphologie générale constitutive des idiomes : la lettre, la syllabe, le verbe, la conjonction, le nom, l'articulation, la désinence et le discours.[67] L'imitation narrative et le récit épique suivent les mêmes règles que la composition tragique. Ils sont composés du même nombre de parties, des mêmes constituants, et qu'ils imitent au moyen des mots, de la musique, des actions. La longueur du récit épique et des imitation narratives dépasse celui de la tragédie, mais le bon poète doit s'efforcer d'établir une narration qui ait un commencement et une fin, se déroule en un temps donné et puisse être saisie dans son ensemble.[68]

1.2.2 Les développements conceptuels du *Be'ur Sefer ha-Shir*

Le *Commentaire Moyen* étant de nature intrinsèquement « bilingue », à la croisée entre commentaire philosophique et commentaire poétique et littéraire, la première différence qu'on remarque en confrontant la version arabe du *Talḫīṣ* d'Averroès, et sa traduction hébraïque, c'est que le dernier aspect est beaucoup plus limité dans la version hébraïque de Todrosi. Alors qu'Averroès recourt à une grande quantité de poèmes empruntés au patrimoine littéraire arabe, préislamique et classique, qui lui fournissent les exemples utiles pour illustrer les théories stylistiques élaborées par Aristote dans sa Poétique, Todrosi, lui, ne traduit pas la majorité de ceux-

[66]*Poétique,* 55a, 16-21. Ibn Roshd dédiera une grande partie du cinquième chapitre à cette unité de la Poétique.
[67]*Poétique* 1456b, 20. La terminologie, employée ici, évoque partiellement celle du *De Interpretatione,* . (D. Di Cesare, *La semantica nella filosofia greca,* Bulzoni, 1980; W. Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Librerie K, Roma, 1975 ; M. Scarpat, *Il discorso e le sue parti in Aristotele,* Brescia, 1950)
[68] *Poétique,* 1458b 33. Un des principes de l'action tragique est l'unité d'action. Sur cette unité temporelle est basée la deuxième distinction entre poésie et histoire. La poésie parle des possibles, là où l'histoire parle des événements déjà passés. En raison de cela, la poésie n'est pas liée à la chronologie des faits, alors que la finalité intrinsèque de l'histoire est la narration chronologique du passé, selon l'ordre des événements. Le Commentaire d'Ibn Roshd à ce propos rapproche l'imitation narrative de l'épique, aux « Livres Révélés » (*al-kutûb al-shar'aiyya*).

ci. Les différences spécifiques entre le texte arabe et le texte hébraïque, seront discutées dans l'édition critique qui constitue la troisième partie de cette thèse, mais l'on peut d'ores et déjà anticiper ci-dessous les traits fondamentaux caractéristiques de la version hébraïque :

1.les remaniements du traducteur, souvent pour faciliter la lecture des passages justement concernés par les coupures poétiques évoquées précédemment, présentes dans le texte en arabe.

2. les poèmes arabes qui ne sont généralement pas traduits, à l'exception d'un poème d'al-Mutanabbi, d'un poème d'Ḥassan ibn Thābit et d'une citation coranique (Sourate 2, 187).

3. Todrosi, qui suit la tradition tibbonide, et substitue les références au Coran par des passages tirés des Livres des prophètes.

Au début du premier chapitre, Todrosi nous présente les thèmes centraux du Commentaire[69] :

> « Il dit: or, c'est notre intention de parler de l'Art de la Poésie[70] et des types de poèmes. [il est indispensable], pour celui qui veut que les règles qu'il s'est donné conduisent de façon efficace, à énoncer en premier la fonction des types poétiques, de quoi sont composés les textes poétiques et le nombre d'éléments qui les composent ; quelles sont les parties qui les composent, celles communes et celles spécifiques (à tous les textes poétiques), et (enfin) combien d'intentions se trouvent dans les discours poétiques. Il faudra, en outre, que l'examen de ce sujet procède de nos prémisses naturelles »

L'examen qui suit porte sur les deux principales espèces qui constituent l'art poétique : l'art de l'éloge et l'art du blâme. Ces deux catégories littéraires correspondent à deux catégories morales, parce que le but essentiel du discours imaginatif est de mener à l'accomplissement d'actes vertueux et à éloignement des actes vils. La poésie entre dans la sphère d'une pédagogie de la praxis, et le poète doit utiliser ces deux arts poétiques avec le but de diriger l'action des individus vers l'exercice de la vertu et vers l'éloignement du mal. Les catégories esthétiques de l'éloge et du blâme, correspondent aux catégories morales de la vertu et du vice, qui trouvent une correspondance dans le caractère du poète lui-même. Chaque poète est enclin à la création, soit d'éloges, soit de blâmes, selon sa disposition individuelle : le bon poète, celui qui vit selon la vertu, sera le seul capable de créer des éloges ; tandis que, le poète qui n'est pas vertueux[71], ne sera capable que de créer des blâmes, parce que le caractère intrinsèque du discours poétique réside dans l'imitation d'actes vertueux, ou d'actes vils.

---

[69] Ce chapeau introductif sera un des rares passages remaniés par Todrosi. Pour les détails philologiques à ce propos, voir la description du pereq rishon p.217

[70] الصناع الشعر מלאכת השיר, ποιητικὴ τέχνη Ce passage correspond au début de la Poétique, où Aristote introduit « l'art poétique » dans son aspect théorique, sans en donner une véritable définition si ce n'est au moyen de son indentification avec la poésie et ses espèces [Rostagni :1927; Pesce : 2010].

[71] « Défectueux par nature »

La caractéristique du discours poétique est d'être composé de trois éléments, à savoir de la parole, du mètre et de la mélodie.[72] La dimension musicale de la poésie est un des aspects centraux du *Be'ur*, parce qu'elle constitue la différence formelle entre le discours de Socrate et Empédocle sur la nature, et les discours rimés des poètes.[73] La mélodie et le mètre qui accompagnent la parole poétique des poèmes exercent une force qui émeut l'âme de ceux qui les écoutent, grâce à l'impression dans leur esprit des images évoquées. La parole musicale, rythmique et rimée constitue une prérogative centrale du discours imaginatif, qui diffère, toutefois, du discours de Socrate et d'Empédocle sur les choses naturelles, en vertu d'un deuxième aspect plus substantiel, à savoir les thèmes qu'il faut traiter dans l'art poétique, afin que la poésie soit belle et efficace.

Les thèmes qui font la beauté de la poésie sont les belles habitudes et les bonnes opinions qui, opportunément, constituent le cœur des beaux poèmes. Le poète, tel un pédagogue idéal, a pour but de réaliser des poèmes moraux, aptes à l'éducation des jeunes, dès l'enfance.[74] Puisque les hommes, dit Averroès, « sont imaginatifs pour nature », la poésie exerce sa force persuasive directement sur la faculté imaginative des hommes, c'est le plan psychologique et émotif impliqué dans le processus d'intellection au moyen des images.[75] Le plaisir que les hommes prennent dans la représentation et l'imitation au moyen des discours, est une des causes de l'existence des discours imaginatifs. L'étude, pour Averroès, est quelque chose qui se trouve naturellement chez les hommes, qui prennent plaisir à connaitre, en vertu d'une disposition naturelle (*fiṭra/yeẓer*).[76]

---

[72] « Voici donc que les techniques de l'imagination, à savoir celle qui mettent en œuvre l'acte de l'imagination, sont de troys types : la mélodie, le metre, et la création du discours imitatif », deuxieme chap du *Be'ur*

[73] Aristote décrit la fonction de la musique dans la *Politique*, et Platon aussi dans la *République*, et c'est ainsi que cette interprétation de la fonction de la musique a bien influencé le monde arabe, comme le témoigne le *Kitâb al-Musîqa* de Fârâbî [Shiloah : 1965]. Pour une introduction sur le débat autour de la musique dans la tradition hébraïque, E. Fubini, *La musica ebraica tra permessi e divieti nei commentari medievali*, in *Rivista Espanola de Filosofia Medieval*, n. 6, 1999, p. 69-76. Les observations de Fubini à propos de l'utilisation de la musique et du chant, dans les milieux mystiques juifs, en tant que pratique d'ascension spirituelle vers le divin, trouvent une tractation plus extensive dans les études sur la fonction du chant liturgique et des teʿamim dans la littérature kabbalistique, à ce sujet voir, M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, 1992.

[74] La fonction pédagogique de la poétique et de la musique, au sein de la logique, en tant que philosophie pour l'enfance, nous semble être un des points d'innovation du *Commentaire*. D'ailleurs, le thème de l'union de l'éthique (éducation à l'habitus) et des sciences théorétiques à partir de l'éducation des jeunes est repris par Averroès dans le Commentaire à la *République* de Platon (I. Rosenthal, p. 122-124, *voir bibliographie*), et dans le *Proemium* au *Grand Commentaire* à la *Physique* (S. Harvey, p.439-471, *voir bibliographie*). La discussion sur ce thème a commencé avec S. Pines dans deux importants articles auxquels l'on se réfère : S. Pines, *La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès : une réponse à al-Farabi ?*, in *Multiple Averroès, Actes du colloque International organisé à l'occasion du 850° anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre, 1976*, éd. CNRS-Les Belles Lettres, 1978, p. 189-207 ; et, *The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides,* in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, éd. I. Twersky, Harvard University Press, 1979, p. 82-109. Comme on le verra plus avant, la fonction pédagogique de la poésie chez les jeunes est un aspect de la philosophie d'Averroès qu'on trouvera aussi dans la philosophie de M. Narboni et Y. Alemanno.

[75] D. Black, *The Immaginative Syllogism in Arabic Philosophy : A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor*, in *Mediaeval Studies*, n. 51, p. 242-267 ; ibid. *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, in *Quarterly*, n. 73, p. 159-184.

[76] Traduction, à côté de l'hébreu *teva* / arabe *tabiʿa*, du grec *physis*.

Ici, nous sommes placés face à une des questions centrales du Commentaire Moyen, à savoir le caractère de l'existence des éléments évoqués en poésie.[77] Puisque le but principal du discours imaginatif est de permettre l'accomplissement des actes volontaires (*Eth. A Nic,* III, 1109b, 30-1111b, 5), les objets traités en poésie doivent nécessairement être existants, de manière à ce que le rapport qui s'établit entre l'image et l'objet soit fondé sur une relation d'analogie.[78] Ce rapport d'analogie est décrit dans le deuxième chapitre du Commentaire, par les termes, *ot'ūt* , « identité » et *haskamah,* « accord ». Averroès attribue aux objets réels une valeur de vérité. La réalité et la vérité des objets perçus grâce à la faculté imaginative est le résultat de l'évocation de l'expérience sensible de ces objets au moyen du discours. A ce propos, le dernier chapitre du *Be'ur*, qui porte sur l'analyse du langage poétique, est fondamental pour saisir l'importance de la réflexion autour de la nature ontologique du réel et la possibilité du langage de *dire* la réalité des choses qui constituent la matérialité sensible du monde. La description de la langue hébraïque faite par Todrosi dans le *Be'ur* se calque, évidement, sur celle qu'Averroès avait faite de l'arabe, et se caractérise par une conception hylémorphique de la langue : les consonnes et les voyelles sont décrites en tant que, *matière* et *forme*. Les voyelles, les formes, mettent en mouvement les consonnes, la matière, en donnant vie au langage signifiant. Ce langage est explicitement décrit par Averroès, en arabe, comme, *faṣīḥ*, « clair », selon la célèbre définition coranique, et traduit par Todrosi par, *ʿivryt ẓaḥut*.[79] La réalité des objets correspond à leur possibilité d'être nommés. Ici, l'analyse des formes morphologiques de la langue et des habitudes linguistiques des peuples, se mêle aux modèles littéraires fournis par le Commentaire, en tant qu'exemple de beauté éthique et esthétique. Le plaisir que les hommes prennent à la représentation et à l'imitation les mène à la création de récits narratifs, fables, histoires, et c'est là que la philosophie trouve son point de conjonction avec la théologie. Les canons esthétiques de la poésie morale sont très bien exemplifiés par les paraboles (*meshalim*) et les histoires des Livres Sacrés (*sippuryym toriyym*).

« Il dit : il est manifeste que, de ce qui vient d'être dit des discours poétiques, l'imitation des objets inventés et faux ne fait pas partie de l'œuvre du poète : c'est ce qu'on appelle des *dimuiim* et des *sippurim*, tels qu'on les trouve dans le *Kalila et Dimna*. »

Ce passage difficile du *Commentaire* d'Averroès est celui correspondant au célèbre chapitre IX de la *Poétique*, où Aristote explicite la différence entre poésie et histoire. L'histoire a pour objet des

[77] Le problème philosophique de la nature des conditions d'existence des contingents, est un thème envisagé par Todrosi lui-même, dans sa traduction des traités (*ma'amarym*) d'Averroès et Ibn Sina, sur la possibilité des êtres. Ms. 27559, British Library f. 308

[78] Contrairement aux commentaires de Fārābī et Avicenne à la Poétique, le Commentaire Moyen d'Averroès, n'emploie jamais le mot *qiyās*, dans le sens de « syllogisme », mais il est utilisé une fois, dans le sens de relation, analogie, et pour indiquer, plus précisément, le passage de l'étude entre maître et élève, pour mesurer la relation qui existe entre celui qui enseigne et celui qui apprend.

[79] La description de la langue hébraïque faite par Todrosi dans le *Be'ur*, se calque évidement sur celle qu'Averroès fait de l'arabe, mais l'on trouve des descriptions similaires dans d'autres sources hébraïques de la même époque, notamment dans le Sefer ha-Efodi de Profiat Duran et dans l'Art Poétique de Ibn Daʿanan.

événements particuliers, appartenant au passé, tandis que la poésie a la capacité de saisir les évènements possibles au moyen de la vraisemblance.

La narration poétique trouve son fondement philosophique dans la capacité à saisir les universaux, en fondant son discours sur la possibilité et la vraisemblance des éléments qui composent le poème. Cette thématique est centrale dans la compréhension de l'esthétique littéraire du Commentaire. Averroès traite ici du rôle de la fiction littéraire, et de son effet sur les âmes. La préoccupation politique de la qualité du discours littéraire, poétique, est claire à partir du jugement qu'il donne sur les récits des fabulateurs et des nouveaux poètes, qui mêlent caractères inventés et éléments empruntés à la réalité. L'εικος, le vraisemblable, si central dans la *Poétique* d'Aristote, semble représenter dans le Commentaire d'Averroès un péril pour l'éducation morale et éthique des individus, dont le discours poétique est chargé.

Ici, nous saisissons une des différences les plus importantes entre la Poétique d'Aristote et le commentaire d'Averroès. Au concept de vraisemblance, Averroès oppose celui d'«existence». Il est nécessaire que l'art de l'éloge imite des choses réelles et non pas des choses avec des noms inventés. C'est pour cela qu'il convient au poète de consacrer son art à la comparaison des choses volontaires et existantes ou à des choses dont il considère l'existence possible. Le caractère universel de la poésie est compris dans le Commentaire comme une faculté universelle de la représentation et de l'imitation des actes vertueux et parfaits et non pas, comme l'imitation d'une faculté individuelle. Les imitations grâce auxquelles les âmes sont induites à une action honnête, sont celles qui suscitent en celles-ci, miséricorde et peur, mais, selon Averroès, ce type de thèmes n'est pas traité dans les poèmes des Arabes, mais plutôt dans les Livres « traditionnels » et les Livres de la Loi (ar. *qiṣaṣ al-šarīʿa*, héb. *sippurim toriyyim*).

Il dit : parmi les poètes, il y a ceux qui introduisent dans l'éloge l'imitation de choses, seulement pour étonner, sans susciter ni peur ni inquiétude ; et tu trouves beaucoup de choses de ce type dans les Ecritures, parce que l'éloge des vertus ne se trouve pas dans les poèmes des Arabes, et aujourd'hui, il se trouve seulement dans les Traditions écrites (ar. *Al-sinan al-maktūb*, héb. *Ha-nimusim ha-ketuvim*) [...] Et tu verras que la majorité des imitations qu'on trouve dans les discours des Livres Sacrés () sont du type qu'il a mentionné, parce que ce sont des éloges qui conduisent à l'action, comme l'histoire de Joseph - la paix soit avec lui- et ses frères – et les autres histoires que l'on appelle « exhortations religieuses » (ar. *mawāʿiṭ* , héb. *hokhaḥot*) »

Pour illustrer cela, il évoque les évènements qui frappent les êtres aimés, par volonté de leur nuire et de leur provoquer des malheurs, et non pas ceux qui frappent l'ennemi. L'ennemi, même s'il souffre, ne suscite en nous, ni inquiétude ni peur, tandis que rien ne nous perturbe comme les disgrâces qui tombent sur ceux que l'on aime. En effet, la douleur de l'ennemi n'a rien à voir avec la souffrance que ressentent les proches quand on fait du mal à leurs êtres chers, comme le meurtre d'un frère ou celui d'un père par le fils ou d'un fils par le père. C'est ce que nous rappelle l'histoire

d'Abraham – la paix soit avec lui – et ce qui lui avait été commandé dans la Genèse 22.9, au début une sorte de discours qui suscitait tristesse et peur.

Le sixième chapitre du Commentaire dédie plusieurs passages à la confrontation entre les poèmes arabes et les histoires contenues dans les Livres Sacrés. Les Livres Sacrés représentent le plus haut modèle de la création artistique et stylistique, et là, réside un des points les plus inédits et novateurs du Commentaire à la *Poétique*. Le poète constitue le sujet agent, susceptible de perfectionnement (*haẕlaḥah enoshit*), et puis, dans un second temps, ce sera au tour du public qui reçoit les créations poétiques.

On peut reconnaître là, deux thèmes que nous avons déjà rencontrés dans l'*Ethique* d'Aristote, puis, dans l'analyse sur la valeur abstraite des termes *ṣinaʿa* et *melakha*. La *tèkne* opère en vertu d'une disposition (*kinian*). L'art poétique, en tant que savoir rationnel, disposition à la connaissance de la science des éléments qui concernent un art spécifique, trouve son principe dans le poète et sa technique dans le discours poétique, car l'art logique, et puis les arts qui en dérivent, trouvent leur principe chez les hommes qui l'étudient et les mettent en pratique, qu'ils soient philosophes, exégètes, poètes, orateurs ou artisans.

2. Todros Todrosi traducteur-philosophe provençal du XIVe siècle

Todros ben Meschoullam den David Todrosi (Arles 1314- ?)[80] traducteur à Arles, de 1330 à 1340, est un des derniers protagonistes du mouvement de traduction de l'arabe à l'hébreu qui caractérise l'histoire intellectuelle juive de la Provence, au Moyen-âge. De 1328 à 1340, Todrosi a réalisé plusieurs traductions philosophiques dont l'importance pour l'histoire de la pensée philosophique juive médiévale et postérieure mérite d'être évaluée dans sa spécificité.

2.1 Todros Todrosi d'Arles : esquisse historique et sociale

Dans le colophon du *Be'ur sefer ha-shir le-Aristo*, Todrosi nous livre quelques informations sur sa vie personnelle :

« Et ici s'achève, au sujet du Livre de la Poésie d'Aristote, et de celui de la Logique dans son intégralité, et la copie de ce livre a été complétée conformément au plan de la science Logique; Exécuté par moi, Todros Todrosi, le troisième mois de l'année 5193 [1337], dans le village de Trinquetaille, situé près du Rhône, entre le fleuve et la ville d'Arles, ma ville natale; soit loué celui qui vient à notre aide, amen amen »

Né à Arles donc, Todrosi vécut cependant dans le faubourg de Trinquetaille, annexé à la ville d'Arles en 1306. Ses traductions philosophiques de l'arabe à l'hébreu furent réalisées de 1330 à 1340, et puis, copiées et transmises en Provence jusqu'au début du XVe siècle. Le contexte arlésien du XIVe siècle où Todrosi opéra, se situait au centre d'une riche activité intellectuelle. C'est à cette époque que nous assistons à l'affirmation des tendances philosophiques développées au cours des XIIe et XIIIe siècles en rapport avec la philosophie spéculative rationnelle transmise par les commentaires d'Averroès aux œuvres d'Aristote. C'est dans ce même laps de temps également que nous constatons l'accentuation de tendances alternatives au rationalisme philosophique plus orientées vers une tentative de conciliation entre philosophie et spiritualité religieuse dans une perspective en lien avec l'étude de l'ontologie et de la psychologie aristotélicienne développée par le *Šifa'* d'Ibn Sina et la tradition littéraire attenante,

[80] A. Neubauer- E. Renan, *Les Ecrivains Juifs Français du quatorzième siècle*, Imprimerie Imperiale, 1893, p. 119

tout particulièrement le *Maqāsid al-Falāsifa* de Ghazali. C'était probablement là une réaction à la radicalisation de la tradition des commentaires d'Averroès caractéristique du XIIIe siècle, l'expression d'un intérêt nouveau pour les interprétations du rationalisme aristotélicien de Fārābī, Ibn Sina et Ghazali, plus visiblement ouverts aux influences néo-platoniciennes, dont il est possible de suivre les traces dans la tradition juive grâce au travail intellectuel de Ḥizqiyyah bar Ḥalafta, Todros Todrosi, Yehuda Nathan et Moshe Narboni. La relation entre Yehuda Nathan et Todros Todrosi est explicitée dans un passage de la version hébraïque du *Sefer ʿeyn Mishpat ha-Drushim* (le *ʿUyūn al-Mas'a'īl* d'école avicennienne). Dans ce passage, Todrosi cite de manière explicite la traduction hébraïque du *Maqāsid al-falāsifa* (« Les intentions des philosophes ») d'al-Ghazali dans la version de Nathan :

« J'ai sous les yeux le livre *kavanot ha-filosofim* (« Les intentions des philosophes ») dans la traduction du noble ami En Bongodas Salamon Nathan, parce que al-Fārābī a composé cet ouvrage selon la même méthode suivie par Abū Ḥāmid dans son livre : **ces auteurs ont, en effet, les mêmes opinions**. »[81]

En Bongodas Salamon Nathan, c'est Yehuda ben Shlomo Nathan, membre de l'importante famille Nathan d'Arles, il portait le titre de « Nassi » et faisait remonter ses origines à la maison Royale de David.[82] Le thème de la descendance davidique est évoqué aussi de manière différente par Todrosi. Ce fait est mentionné aussi par Isaac ha-Gorni, poète provençal des XIIIe-XIVe siècles, dans un poème où il définit les habitants de la ville d'Arles comme des « *mishpaḥot anshe' meluka* », des familles descendantes du Roi David et qu'il ouvre ainsi : « *Arles, ville forteresse, depuis longtemps fondée / Et par hommes de familles royales, honorée*».[83] Le thème de la descendance davidique des Arlésiens est évoqué aussi par Todrosi, dans son *haqdama* (« introduction ») aux commentaires moyens d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique* d'Aristote, où il se présente lui-même comme « *mi-zeraʿ ha-yehudim* », *de la descendance des Juifs*, variante de « *zeraʿ David* », *de la descendance de David*.[84] Sur les liens familiaux qui lient Todrosi aux grandes familles savantes de son époque, nous n'avons pas de renseignements précis. Gross, et récemment Zonta, se montrent favorables à l'idée, déjà avancée par Renan-Neubauer, que Todrosi a peut-être été le fils du frère de Qalonymos ben David ben Todros, traducteur à Arles, en 1328, du traité anti-ghazalien d'Ibn Rušd *Taḥāfut al-taḥāfut* [*L'incohérence de l'incohérence*]. Il serait ainsi apparenté à Qalonymos ben Qalonymos,

[81] Zonta, *op.cit*, p249; Mss 27559, f. 321.
[82] L. Stouff*, Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles aux XIVe et XVe siècles*, in *Provence Historique* volume dédié à *La famille juive au Moyen-Âge*, tome XXXVII, fascicule 130, octobre-décembre 1987, p. 499- 512.
[83] Isaac ben-Abraham ha-Gorni, *ʿal kehilat Arl*, in H. Schirmann, p. 478-479. H. Schirmann, *Isaac Gorni poète hébreu de Provence*, in LR, n. 3, 1949, p. 175-200.
[84] Pour une analyse de l'*Haqdama* de Todrosi, voir, J. P. Rothschild, *La réception de la Rhétorique dans la littérature hébraïque du Moyen-Âge*, in *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et Commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Vrin, Paris, 1998, p.257-282.

traducteur et poète.[85] Si cette descendance familiale directe n'est pas certaine, il en va tout autrement de la contiguïté intellectuelle qui unit ces deux personnalités, ainsi que du lien qui rapproche Todros Todrosi de Yehuda Natah. Dans son introduction à la traduction de *Kavanot ha-filosofim* (« Les intentions des philosophes ») de Ghazali, Yehuda Nathan décrit les raisons qui l'ont amené à la traduction de ce livre en mentionnant aussi les ouvrages d'Avicenne et de Faḫr ad-dīn al-Rāzī traduits par Todros Todrosi, en 1334. D'ailleurs, à partir de l'étude des signatures sur le premier feuillet du manuscrit arabe de Leyde contenant les commentaires moyens d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique*, nous avons pu constater que Yehuda ben Shomo Nathan était le possesseur d'un codex qui avait pu servir à Todrosi pour rédiger sa propre traduction des commentaires[86], en 1337.

Durant la première moitié du XIVe siècle, de grandes personnalités, plus ou moins liées entre elles, ont traduit, copié, diffusé et étudié la philosophie aristotélicienne, via les commentaires de Fârâbî et d'Averroès, en diffusant les œuvres d'Aristote ainsi que des œuvres non strictement aristotéliciennes, à cette époque, introduites en langue hébraïque pour la première fois. Or, Qalonymos ben Qalonymos et Todros Todrosi ont poursuivi à leur tour ce processus d'acquisition de la Logique Ibn Rušdienne et Fârâbîenne, en ouvrant aussi à des textes n'appartenant pas au contexte purement aristotélicien, comme *L'Epitre sur les Animaux* des Iḥwan ha-Safa et des extraits de Fakhr ha-din ha-Razi.

Du XIIIe au XIVe siècles, Arles respire un indéniable climat intellectuel : y habitent le poète provençal Abraham Bedersi (1270-1340) le poète ha-Gorni, le grand traducteur philosophe et poète Qalonymos ben Qalonymos (1287-1328), Gershom ben Shlomo, l'auteur de l'ouvrage encyclopédique *Shaʿar ha-Shamayim*. On peut saisir la dimension intellectuelle de la ville, à partir du témoignage des sources à propos des ouvrages présents dans les bibliothèques des savants arlésiens et des travaux de traducteurs tels que Qalonymos et Todros Todrosi. La publication du contenu de la bibliothèque de Gersonide, que l'on doit à Weil[87], ainsi que la reconstruction biographique de Samuel de Marseille (1294 – 1340 env.), faite par Berman, en sont des exemples.[88] Ce traducteur très important, auteur, entre autres, de la traduction des commentaires d'Averroès à l'*Ethique à Nicomaque* et du commentaire à la *République* de Platon, a séjourné à Arles avec son frère pour y copier et étudier le manuscrit arabe de l'*Epitomé de l'Almageste* de Jābbir ibn Aflaḥ (Séville, 1100-1150), astronome et mathématicien andalou renommé jusqu'à la Renaissance pour ses découvertes scientifiques. Samuel de Marseille, dans son épilogue à la traduction hébraïque de l'*Epitomé* d'ibn Aflaḥ, rédigé en 1330, dit,

[85] E. Renan-Neubauer, op.cit., ; H. Gross, op.cit. pag. 85-86 ; Zonta [1997].
[86] Voir la reproduction de la signature à p. 86-87
[87] G.E. Weil, *La bibliothèque de Gersonide d'après son catalogue autographe*, Peeters-Louvain, 1991.
[88] L.V. Berman, *Greek into Hebrew: Samuel ben Yehuda of Marseille 14th Century Philosopher and Translator*, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, éd. A. Altmann, Harvard University Press, 1967, 289-320.

explicitement, avoir été hébergé dans la *ville* de Trinquetaille, chez des « chercheurs de la vérité », épithète qui, dans les manuscrits hébreux, réfèrent souvent à ceux qui pratiquent l'étude de la philosophie. Ceci n'est pas un cas isolé. Ainsi, Itzhak ben Jacob Cohen de Castille, alors qu'il était à la recherche d'un ouvrage cabalistique « qu'il ne trouvait pas dans toute la Provence », se rendit « chez trois hommes pieux de Narbonne et d'Arles » où il le trouva et où il « découvrit également le très ancien ouvrage cabalistique de Mashliah ben Paltaï, Gaon de Jérusalem ». Cet ouvrage avait été apporté à Arles par Gershon Damaski qui y avait séjourné pendant deux ans.[89]

Aujourd'hui, nous entrons dans le quartier de Trinquetaille par un petit pont qui relie Arles à la rive ouest du Rhône. Une corniche d'anciens bâtiments du XVIe siècle tout au long du fleuve trace son périmètre, embrassant un ensemble de constructions modernes, qui constituent le cœur du faubourg. Détaché de la ville d'Arles, il conserve une allure d'indépendance comme s'il était encore la *ville* signalée par Samuel de Marseille. Aucune évidence architecturale ne rappelle la communauté juive qui y a pourtant vécu si longtemps, mais les analyses archéologiques menées par Daniela Iancu ont reconstruit cette présence.[90] Les sources restent cependant hétérogènes. A partir des témoignages de Todrosi, Samuel de Marseille, mais aussi de l'acte notarial des baylons de la Communauté Juive d'Arles contre les Juifs de Trinquetaille, ce faubourg ne semble pas disparaitre suite à son annexion par Arles, mais semble plutôt avoir continué à mener une vie autonome, quasiment en rupture avec la communauté centrale. On en verra les détails plus en-dessous.

Des trois traducteurs mentionnés, Samuel de Marseille, Qalonymos ben Qalonymos et Todros Todrosi, en activité dans les villes d'Arles, Aix en Provence et Marseille à la mi-XIVe siècle, seuls les deux derniers vivaient à Arles de manière constante. Todrosi, comme Qalonymos, étaient nés à Arles mais vivaient dans le faubourg de Trinquetaille.[91] Les études sur la structure sociale d'Arles et de Trinquetaille, que nous avons pu étudier, montrent qu'à diverses époques et dès sa fondation à l'époque romaine, grâce à sa position géographique favorable, Arles s'était souvent caractérisée par son dynamisme social et commercial. Son port situé sur les rives du Rhône, entre Avignon, au nord, et la Mer Méditerranée, au sud, a été jusqu'au XVe siècle un carrefour stratégique pour les échanges commerciaux, favorable à la constitution d'un tissu social extrêmement varié. Des Latins, des Grecs-Byzantins, des Juifs y vivaient, auxquels

[89] H. Gross, GJ, p. 81.
[90] D.Iancu, *Provincia Judaica. Dictionnaire de géographie historique des Juifs en Provence médiévale*, Paris, Louvain, Peeters, 2010.
[91] GJ, op. cit, p. 256. L. Stouff, *Histoire d'Arles à la fin du Moyen-âge*, Presse de l'Université d'Aix-Marseille, 1986, p. 22-26

s'ajoutèrent, pendant la période de la papauté d'Avignon (1307-1377), des Toscans, des Génois et des Catalans.[92]

Du XIIe au XIVe siècle, l'aire politico-géographique provençale se répartissait entre le Languedoc et la Provence des Anjou, lesquels gouvernèrent les territoires provençaux de 1265 à 1382, les villes d'Arles, Marseille y compris, ainsi que celle de Naples en Italie.[93] Les Juifs d'Arles, comme ceux de Marseille, jouèrent un rôle économique et culturel important dans le « royaume méditerranéen » des Anjou qui, en échange, leur accordèrent protection politique et économique.[94] Ces circonstances favorables sont peut-être à l'origine du fait que Jacob Anatoli et Qalonymos ben Qalonymos, les traducteurs des premiers livres de l'Organon d'Aristote, étaient des émissaires de Robert d'Anjou (1309-1343) à Naples et dans les provinces du Royaume. Les informations dont on dispose sur l'organisation sociale des Juifs d'Arles de cette époque[95] viennent essentiellement des archives notariales chrétiennes et des *teshuvot* (*responsa* rabbiniques à propos de problèmes d'ordre légal). La documentation fournie par les *teshuvot* est singulière parce que, selon les hypothèses de Schatzmiller, Arles ne possédait pas de tribunal permanent mais uniquement un conseil formé de trois arbitres ou trois baylons responsables de l'administration globale de la communauté.[96] Ceux-ci, faute de ce tribunal rabbinique autonome, soumettaient leurs interrogations aux rabbins provençaux qui n'étaient, normalement, chargés que de donner des *teshuvot* sur les questions halahiques. Grâce à la documentation sur la communauté juive d'Arles, fournie par Hildenfinger, complétée par Iancu et plus récemment, par Ben Shalom, on saisit mieux la structure de cette petite communauté qui, tout en partageant des caractéristiques communes avec les autres communautés juives de Provence, montrait aussi des traits originaux non négligeables.[97] La structure administrative de la communauté juive d'Arles reflète celle des autres communautés provençales. Elle était organisée autour d'une

[92] L. Stouff, *Arles et le Rhône à la fin du Moyen-âge*, in *Arles et le Rhône*, éd. *Provence Historique*, tome XXXII, fascicule 127, janvier-mars 1982, p. 15-36. ; M. Christol, *Les naviculaires d'Arles et les structures du grand commerce maritime sous l'Empire Romain*, in *Arles et le Rhône*, éd. *Provence Historique*, tome XXXII, fascicule 127, janvier-mars 1982, p. 5-14. *Arles et Marseille dans les derniers siècles du Moyen-âge*, in Marseille, n. 117, avril-juin 1979, p. 82-89 ; Sur l'histoire d'Arles, reste comme ouvrage de référence, la monographie de L. Stouff, *Histoire d'Arles à la fin du Moyen-âge*, Presse de l'Université d'Aix-Marseille, 1986 ; *La vie religieuse à Arles et en Provence*, Aix-en-Provence, Presse de l'Université d'Aix-Marseille, 2001.

[93] I. Bonnot, *Marseille et ses rois de Naples. La diagonale angevine. 1265-1382*, éd. Presse Universitaire Aix-Marseille, 1988, p. 43-49.

[94] J. Sibon, *Les Juifs de Marseille au XIVe siècle*, Editions du Cerf, Paris, 2010, p. 24-29.

[95] Isaac ben Sheshet Perfet, *She'elot u-teschuvot bar Sheshet*, Yerushalaim, 1975 ; A. Schreiber (Sofer), *Teshuvot hakmei Provinsiya*, Yerushalaim, 1967, *Isaac ben 'Immanuel de Lattes, Sefer she'elot u-teschuvot*, Vienne, 1860; Eliezer mi Tarascon, *Pesakim ve-halifat She'elot u-teshuvot im rabbotav be Provans*, Yerushalaim, 1981.

[96] R. Ben-Shalom, *Ḥayy ha-qehilat Arl' we-mosadoteah*, in Michael, n. 12, 1991, p. 9-41.

[97] P. Hildenfinger, *Documents relatifs aux Juifs d'Arles* [1ère partie], in *REJ*, tome XLI, 1900, p. 62-77 ; [2ème partie] in REJ, tome XLVII, 1903, p. 221-242 ; [3ème partie] in *REJ*, tome XLVIII, 1904, p. 48-81 ; D. Iancu, *La pratique du latin chez les médecins juifs et néophytes*, in Latin into Hebrew, R. Fontaine-G. Freudenthal [éd], Brill, 2013, p. 89-92

administration centrale, dirigée par deux à quatre baylons élus par les notables de la ville[98], chargés de gérer, d'un côté, les relations entre la communauté juive et l'administration chrétienne de la ville, et de l'autre, les relations avec les autres communautés juives provençales, en particulier celles d'Avignon et Valence, desquelles dépendait la ratification légale des actes communautaires. Les registres en latin nous donnent beaucoup d'informations sur la vie de la communauté : transactions financières, cessions, mariages, divorces, constitution de dots, héritages, permissions de travail, autorisations de créer une école publique pour les pauvres, nomination des enseignants, ou encore création d'un hôpital.[99] Tous ces cas étaient présentés au tribunal latin d'Arles et rédigés en langue latine. Dans ces documents, les Juifs appelés « *cives* » (litt. citoyens) sont reconnus comme des habitants de la ville à part entière (*Judaei habitantes in urbe*).

En ce qui concerne les années où Todrosi habitait la ville, nous ne disposons pas d'archives qui puissent nous donner un aperçu précis de l'organisation interne de la communauté d'Arles. Seuls deux documents nous renseignent sur un cas très singulier qui toucha les « communautés juives » d'Arles et de Trinquetaille. A savoir, l'acte notarial, cité par Hildenfinger et Fassin, que présentèrent en 1349, devant le tribunal latin d'Arles, les baylons pour lui demander l'autorisation d'interdire au sein de la communauté juive les jeux de cartes, la possession de biens de luxe et l'augmentation de la taxe sur la *shekhita* qui servait à pratiquer l'aumône. Ils demandaient également à se séparer de la communauté des Juifs de Trinquetaille, à cause du refus de ceux-ci « à prendre leur part des charges communes, et surtout d'imposer les impôts nécessaires à la bonne gestion du budget ».[100] Le rappel de cet évènement est très intéressant, si nous prenons en compte deux éléments : 1. le faubourg de Trinquetaille était annexé à Arles depuis 1306[101] 2. dans son colophon rédigé en 1337, Todros Todrosi, s'il reconnait bien être né à Arles, tient aussi à préciser qu'il a rédigé sa traduction du Commentaire Moyen à la *Poétique* dans le village de Trinquetaille. Cette intervention des baylons qui s'attaquent aux jeux de cartes et surtout à la possession répandue des biens de luxe, nous suggère que Trinquetaille, en 1349, à la mi-XIVe siècle, était en fait, économiquement parlant, une riche entité. Cette richesse est encore confirmée par les accusations, que les baylons adressent aux habitants de Trinquetaille, de refuser de participer au paiement des charges communes aux deux communautés. La diffusion de biens de luxe est un indicateur important du climat économique et intellectuel du *village*. Par ailleurs, Trinquetaille était aussi un centre intellectuel actif. Ce fait est souligné dans un cahier de voyage de Samuel de Marseille, lui qui,

98 L. Stouff, *Isaac Nathan*, p. 505; Hildenfinger, *op.cit*., 1900.
99 Hildenginger, *op.cit*., p. 69-71.
100 Hildenfinger, op.cit, p. 64-65 ; E. Fassin, *Les Juifs d'Arles au Moyen-Âge*, Imprimerie C.-M. Jouve, Arles, 1887, ouvrage manuscrit conservé dans les archives de la Bibliothèque communale d'Arles.
101 GJ, p. 246.

aux alentours de 1330, s’était rendu à Trinquetaille, pour y chercher un livre rare qu’il savait pouvoir trouver dans la bibliothèque fournie d’une famille de philosophes du lieu.[102]
Le caractère pour ainsi dire autonome de la communauté de Trinquetaille, pourrait bien avoir été la cause de la demande de séparation faite par les baylons au tribunal latin d’Arles, en 1349, et le colophon de Todrosi signale le fait que les deux villages étaient finalement considérés comme deux entités distinctes.[103]

2.2 Le corpus de traductions de Todrosi

A côté des deux commentaires moyens d’Averroès, Todrosi a traduit des extraits des majeurs commentateurs grecs néo-platoniciens d’Aristote, à savoir des passages des commentaires à la Physique d’Alexandre d’Aphrodisie, les paraphrases des *Premiers Analytiques* (traduction faite à partir de la version arabe de Abū ʿŪṭmān al-Dimašqī) et des *Seconds Analytiques* de Themistius. Les deux paraphrases traduites par Todrosi en langue hébraïque constituent le seul témoin de ces textes dont les versions grecques et arabes sont perdues.[104]
Dans un même codex unique, dont il n’existe qu’un seul témoin manuscrit (British Library, n. 27559), se trouvent les Commentaires d'Averroès à la Logique (*Isagogè* de Porphyre, *Analytiques* et *Topiques*), les abrégés de Farabi à la Logique, des extraits du al-*Qisṭās al-Mustaqīm* (« La Balance Juste ») de Ghazali, les sections sur la Physique et la Métaphysique de la partie du *Kitâb al-Šifâ’* d’Ibn Sina nommé *Kitāb al-Nağāt* Ibn Sina.[105] On y trouve aussi la traduction du *ʿUyūn al-Masā’il*, du *Sefer ʿeyn Mishpat ha-Drushim,* (rédigé plutôt dans un contexte philosophique avicennien et non pas par al-Fārābī, comme l’a récemment établi Dimitri Gutas[106]), suivis par la traduction d'extraits des *al- Mabāḥith al-Mašriqiya* de Faḫr ad-dīn al-Rāzī, et du *Maqāsid al-Falāsifa* de Ghazali.[107]
C’est dans ce manuscrit que Todrosi explique les nécessités qui l’ont conduit à la constitution de l’anthologie philosophique dont il est auteur. Il n’évoque aucun commanditaire externe, mais justifie, au contraire, à la première personne, ses choix textuels :

---

[102] Berman, *op.cit*.p.297
[103] Dit le colophon de Todrosi : « *Exécuté par moi, Todros Todrosi, le troisième mois de l'année 5193* [1337], *dans le* ***village*** (*kfar*) *de Trinquetaille, situé près du Rhône, entre le fleuve et la ville d’Arles, ma* **ville** (*ʿiyr*) *natale ; soit loué celui qui vient à notre aide, amen amen* ». A voir H. Gross, *Gallia Judaica*, p. 74-76.
[104] Mss. British Library n. 27559, description in Zonta, *op.cit*., p. 252
[105] G. Berzin-Elgrably, *The Medieval Hebrew Version of Psychology in Avicenna's Salvation (al-Najât)*, Brill, 2015. Mss P. 1023; Mss London BL Add 27559.
[106] D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition : introduction to reading Avicenna’s philosophical works*, Brill, Leiden, 2014, p. 3 00-303.
[107] Mss Bodl. Mich 332 ; P1023 (Farabi uniquement) ;

« Notre intention dans cette science, [la science de] la Logique, est de réunir ce qui est indispensable [] et en particulier les discours contenus dans les écrits des disciples d'Aristote, Themistius, Alexandre (d'Aphrodisie), Abū Naṣr (al-Fārābī), Ibn Sina, Abū Ḥāmid Ghazali. ***Mon intention*** est celle d'étudier et comprendre les livres de ces philosophes en les confrontant avec les commentaires d'Averroès [..] ***J'ai considéré donc de traduire*** ce qui me semble le plus utile à connaitre du contenu des ouvrages des philosophes qui ne sont pas des commentaires au texte d'Aristote. [] Nous commencerons donc avec le livre des (« Premiers Analytiques »), et non pas avec les (« Catégories »), bien que celui-ci soit le premier livre de cette science, en effet l'objet de ce livre est « l'être », et sa place est dans la philosophie première. »[108]

Le programme de Todrosi semble suivre une orientation philosophique non pas uniquement aristotélicienne au sens strict, mais proche de la tradition néoplatonicienne des commentaires grecs à Aristote et des commentaires arabes précédant ceux d'Averroès. D'ailleurs, l'influence de la pensée philosophique d'Ibn Sina est évidente dans l'interprétation adoptée par Todrosi, qui conçoit le livre des *Catégories* comme une partie de la philosophie première, ou bien de la Métaphysique.[109] Ce point est décisif pour comprendre la pensée philosophique à la base des choix philosophiques de Todrosi, et pour saisir le contexte auquel il appartient. L'intérêt de Todrosi pour les commentateurs néo-platoniciens d'Aristote, l'ontologie avicennienne et des auteurs comme Ghazali et Faẖr ad-dīn al-Rāzī, montre un programme intellectuel dont la cohérence semble, à notre avis, dépasser la réalisation de traductions occasionnelles, mais peut indiquer plutôt un choix philosophique intrinsèque de la pensée juive du XIVe siècle, partagé, entre autres, par Yehuda ben Shlomo Nathan. Ce dernier cite le *Kitāb an-Naǧāt* d'Ibn Sina et *al-Mabāḥith al-Mashriqiya* de Faẖr ad-dīn al-Rāzī dans son introduction à la traduction de *Maqāsid al-Falāsifa* de Ghazali « car ces livres – dit-il – vont dans la même direction que cet auteur ».[110]

Le traité d'Averroès sur l'intellect matériel *Ma'amar be-Sekhel ha-Hiyulani* figure parmi les dernières traductions de Todros Todrosi.[111] En 1337, Todrosi conclut la traduction des Commentaires Moyens d'Ibn Roshd à la *Rhétorique* et à la *Poétique*. En 1340, il termine la traduction de trois dissertations d'Averroès : 1. la critique de la classification des êtres d'Avicenne ; 2. la manière dont la classification d'Avicenne pourrait être interprétée ; et 3. le « Traité sur la prescience », *Ma'amar ba-Madaʿa ha-Qadum*, à savoir sur la manière dont les choses existent dans la prescience divine avant leur existence dans le monde.[112] Ce groupe de textes constitue, probablement, la dernière traduction de Todrosi. Après cette date, nous n'avons

[108] Trad. à partir de l'introduction Mss, 22759, f. 1-5; traduction italienne par M. Zonta, p.251
[109] M. Zonta, op. cit. p.250.
[110] Zonta, *ibid*.
[111] Steinschneider, p. 197, mss Munchen 308 ; identique dans le contenu, à la « dissertatiuncola de Anima » mss Fl 88 cod. 25 X 143,
[112] Steinschneider, p. 181-182, mss P. 989 ; P. 1023 (dissertations 1 et 3) (Zotemberg, p. 22-23; 184-185

plus aucun renseignement sur cet auteur, dont l'œuvre intellectuelle sera ensuite transmise par les scribes provençaux et surtout italiens, de la fin du XIVe siècle jusqu'à la Renaissance.

2.3 L'*Art Poétique* d'Aristote dans la littérature juive médiévale : entre esthétique littéraire et pédagogie de l'action

La traduction hébraïque de Todros Todrosi suscite deux questions très intéressantes quant à la diffusion du Commentaire Moyen d'Averroès à la *Poétique* d'Aristote dans le monde juif médiéval et, plus généralement, la connaissance que les intellectuels juifs provençaux, d'origine arabophones, du Moyen-Âge, pouvaient avoir de la poétique aristotélicienne. La double nature littéraire et philosophique de la *Poétique* d'Aristote et, naturellement, des commentaires philosophiques des *faylasūf* musulmans, nous permet d'interroger la problématique à partir d'un riche corpus de textes variés, qui s'étend sur une longue période historique et compte deux moments différents de la production littéraire juive à propos de la théorie poétique : la première période va de 902, date de la rédaction du *Sefer ha-Egron* par Saʿadiya ha-Gaon (882-Baghdad, 942), à 1337, date de la traduction ,en langue hébraïque, de Todrosi, du Commentaire Moyen d'Averroès à la *Poétique,* sous le titre de *Be'ur Sefer ha-Shir*. Le texte d'Aristote était déjà connu mais à travers des commentaires littéraires et philosophiques rédigés en langue arabe. La seconde période, après la diffusion du *Be'ur Sefer ha-Shir*, nous pouvons en trouver des traces jusqu'à la moitié du XVIIe siècle, dans la pensée littéraire de Yoshua Benveniste (1590-1668).

1. *La poétique d'Aristote dans la littérature judéo-arabe : Saʿadia ha Gaon, Moshe Ibn ʿEzra et Maïmonide.*

Comme Tobi l'a justement souligné au début de son étude sur la *Poétique* d'Aristote dans la littérature juive médiévale, la réflexion philosophique autour de la *meleket ha-shir*, «l'art poétique», avait fait son entrée dans le monde juif par le biais du *Sefer Ha-Egron*, rédigé en hébreu et traduit en langue arabe par Saʿadiya ha-Gaon sous le titre de *Kitāb ʻuṣūl aš-Šʿir al-ʿibrānī*, le *Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara*. Ce traité, rédigé en 902, anticipe de trente ans la traduction arabe d'ʻAbū Bishr Mātta Ibn Yūnūs faite à Baghdad en 932[113] et représente le premier texte en langue hébraïque développant une réflexion philosophique autour du discours poétique et de l'art poétique, en tant que partie de la science logique. Dans plusieurs passages de la version arabe et

[113] Y. Tobi, *Aristotle's* Poetics, op.cit. p. 323.

dans la version hébraïque de l'haqdamà du *Sefer ha-Egron*, nous pouvons saisir l'arrière-plan philosophique de la terminologie poétique de Saʿadya qui fusionne les notions de *lashon ẓaẖut* (expression hébraïque fondée sur l'expression coranique, *al-ʿarabiya al-fasāẖa,* qui apparait ici pour la première fois) avec celles de *heqesh* (syllogisme).[114] Saʿadya élabore une théorie esthétique de la poésie fondée sur la connaissance profonde de la langue hébraïque et l'usage qu'en ont fait les poètes de l'époque classique, Yosi ben Yosi, Elʿazar Yoshua et Pinẖas.[115] Les poètes évoqués par Saʿadya sont les représentants du *piyut* ereẓ-israel, ils ne sont pas appelés sous le nom habituel de *paytanyym* mais, pour la première fois, sous celui de *meshorerim*. La nouvelle figure du *meshorer* est contiguë à la nouvelle perception linguistique de la langue hébraïque vue en tant que langue de la *création* et en tant que langue de la *démonstration* rationnelle, à travers les principes épistémologiques et théologiques à la base de la théologie rationnelle du kalam.[116] La terminologie utilisée par Saʿadya, comme analogie (*qiyās* /*heqesh*), intelligibles (muskalot), preuve (burḥān/mofet) et la notion d'origine coranique de *fuṣḥa/ẓaẖut,* signent l'entrée de la réflexion sur le rapport entre langue de révélation et épistémologie qui marque la pensée arabe des VIIIe-Xe siècles, et a pour but de consolider la relation entre la tradition, la révélation et la connaissance scientifique fondée sur le *logos*, le langue discursif.

L'on retrouve cette même terminologie philosophique inaugurée par Saʿadya dans le *Maqāla fī-ṣināʿa al-manṭiq* de Maïmonide, traduit en hébreu au début du XIIIe siècle sous le titre de *Sefer Milot ha-Higayon*[117]*,* et puis, dans le *Be'ur Sefer ha-Shir* de Todrosi, où le discours poétique amalgame la tradition morale des récits des Ecritures et l'utilisation de la langue de la révélation, qui devient l'expression parfaite de l'épistémologie divine et philosophique, entre tradition et logique aristotélicienne.

Si le *Sefer ha-Egron* est le premier dictionnaire de la langue hébraïque à l'usage des poètes et le premier texte où l'on trouve la terminologie hébraïque sur l'art poétique philosophique, un autre ouvrage représente le premier traité de poétique théorique rédigé dans le monde juif, à savoir le

---

[114] S. Stroumsa, *Saadya and Jewish kalam*, in *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, D.H.-Frank-O. Leaman – [eds], Cambridge University Press, 2003, p. 121-146.

[115] Sa'adia ha-Gaon, *Ha-Egron*, ed. by Nehamia Alony, p.145 ; R. Drory, *Bilingualism and cultural images. The Hebrew and the Arabic Introductions of Saadia Gaon's Sefer Ha-Egron*, in *Israel and Oriental Studies*, vol. 15: *Language and Culture in the Near East: Diglossia, Bilingualism, Registers*, ed. by S. Izre'el and R. Drory, Leiden: Brill, 1995, p. 14.

[116] Pour les influences du kalam dans la pensée philosophique et théologique de Saʿadya ha-Gaon S. Stroumsa, *Saadia and the Jewish Kalam*, in Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 71-90.

[117] Edition I. Efros, *Maimonides' Arabic Treatise on Logic. Sefer Millot ha-Higgayon*, Proceeding of the American Academy of Jewish Research, Jerusalem- New York, 1966. L'attribution maimonidienne de ce traité a été très débattue. Dans deux ouvrages, *Maimonides in his World : Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, 2010, p. 126-128 et *On Maimonides and on Logic*, in *Aleph*, 14.1, 2014, p. 259-263, Sarah Stroumsa montre, d'une manière qui nous semble très convaincante, que le *Sefer Millot ha-Higgayon* est une œuvre originelle de Rambam. En revanche, H. Davidson, dans son article *Ibn al-Qifṭī's Statement Regarding Maimonide's Early Study of Science*, in *Aleph*, 14.1, 2014 p. 245-258, rejette cette perspective à partir de deux critiques, l'une portant sur la prière au début de l'ouvrage, au nom d'Allah, et la deuxième, en mettant en discussion la priorité des études Logiques en tant que sciences propédeutiques à l'étude de la philosophie.

Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara (Livre de la discussion et de la conversation) de Moshe Ibn ʿEzra (1058-1138). Rédigé en arabe, le *Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara* n'a pas été traduit en hébreu au Moyen-Âge. En revanche, il a été traduit pour la première fois en hébreu en 1924 par Ben-Zion Halper et puis, en 1975, par Ben-Shlomo Halkin, qui a édité aussi le texte originel en judéo-arabe.[118] Une édition en caractères arabes, accompagnée de la traduction espagnole en vis-à-vis, a été éditée par Montserrat Abumalhan Mas, en 1985.[119] En ce qui concerne le rapport entre poésie et logique aristotélicienne, le *Kitāb al-Muḥāḍara* est très intéressant parce que, bien que situé dans un contexte néo-platonicien, il respecte la classification de la poésie parmi les arts logiques, tout en donnant une définition du poète qui s'éloigne de celle de Saʿadya. Celui-ci est défini non pas *meshorer*, mais *nabi qosem* et *nabi menagen*.

Dans l'introduction au *Kitāb*, Moshe Ibn ʿEzra donne une définition de la poésie qui suit de près la classification des cinq branches de la logique que l'on trouve dans l'*Iḫsa' al-ʿulūm* (La classification des sciences) d'Abu Naṣr al-Fārābī.

« Les types des arts scientifiques utilisés dans les différentes parties de la logique, sont au nombre de cinq: *burhāniya*, (démonstratif), *ğadaliya* (dialectique), *šiʿriya* (poétique), *ḫaṭabiya* (rhétorique) et *sūfisṭā'iya* (sophistique).»[120]

« Je dis, pour ce qui concerne l'art poétique (*ṣinaʿa aš-Šʿir*), qui en grec est nommé *dogmatique*[121], et qui signifie "art/technique de la poésie" qu'il ne s'agit pas d'une science autonome comme l'arithmétique, l'architecture ou la musique ou les autres arts. Ce n'est pas une des sciences, ***iṣṭilāḥīya,*** comme le *naḫw* (grammaire) et la morphologie de la langue grâce à laquelle l'on forme le discours (*qawl*), ni comme la science du mètre (*ʿurūḏ*), et l'on en parlera clairement dans la suite de cette étude. Plutôt, il se constitue de plusieurs choses (de nature) ***iṣṭilāḥīya*** et scientifique. En arabe, le terme *shʿir*, selon l'opinion de quelqu'un, dérive de *aš-Šuʿur* [122]et de *taqdīr.* L'on retrouve cela dans notre langue dans l'expression *mea' sheʿarim kemo shʿar be-nafsho*. Selon quelqu'un d'autre, en revanche, il dérive de *aš-Šuʿur* et *al-'inba'* comme l'on dit : « il m'a répondu à la question que j'avais posée ». C'est pour cela qu'ils appellent ainsi le prophète, car c'est celui qui parle avec Dieu – son Nom soit béni et exalté - au moyen des anges qui se révèlent à lui en

---

118 Moshe Ibn ʿEzra, *Sefer Shirat Israel*, ed. and transl. by Ben-Zion Halper, Leipzig: A.Y. Shtybel, 1924; *Sefer ha-ʿiyunīm ve-ha-diyunīm*, ed. and transl. by Ben-Shlomo Halkin, Yerushalaim: Mekitsei Nirdamim, 1975.

119 Moshe Ibn ʿEzra, *Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara*, ed. and transl. by M. Abumalhan Mas, Instituto de Filologia, Ser. Literatura Hispano-Hebrea, 2 vol., Madrid: Consejo Superior de Investigationes Cientificas, 1985.

120 *Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara*, ed. and transl. by M. Abumalhan Mas, f.9

121 La traduction hébraïque de la classification des sciences de Fārābī faite par Qalonymos ben Qalonymos transmet la variante PRMWTIQY פרמוטיקי. Mauro Zonta a édité le texte (M. Zonta, *La classificazione delle scienze di Al-Farabi nella tradizione ebraica* ("Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di studi eurasiatici dell'Università degli Studi di Venezia", 29), Torino: Zamorani, 1992, p. 70) interprète PRMWTIQY en caractères arabes فرموطيقة – en tant que lectio corrompue du terme بويوطيقا *bwywṭiqā* ; chez Moshe ibn ʿEzra l'on trouve le terme ذوغميطيقا *ḏuġmaṭīqā*, peut-être une lecture défectueuse du même terme.

122 « Apercevoir, connaitre, devenir consciente de quelque chose"

secret. La langue hébraïque donne au prophète le nom de *nabi*. [..] C'est ainsi qu'on appelle le poète *nabi qosem* et *nabi magen*.»[123]

La terminologie employée par Moshe Ibn ʿEzra fait partie du lexique philosophique classique et de l'analyse du langage développée au sein de la linguistique arabe. Un exemple classique est représenté par la notion de *iṣṭilāḥ,* 'convention', opposée, généralement, à la notion de *tawqīf* 'révélation'. La méta-étymologie de *shir,* poésie, proposée par Moshe Ibn ʿEzra est liée à la notion de *taqdir*, terme d'origine coranique, par lequel l'on indique le procédé de mesure, et plus généralement, en logique, d'évaluation intellectuelle. La poésie, dans le passage cité ci-dessus, est comprise comme un instrument de connaissance, mais d'une connaissance à la nature particulière. Le poète, comme chez Saʿadya, possède l'art poétique qui fait partie des arts logiques, et donc le discours poétique est un des cinq vecteurs de connaissance. Toutefois, Saʿadya et Moshe ibn Ezra traduisent l'arabe, *šāʿīr*, de manière tout à fait différente : Saʿdiya utilise l'hébreu, *meshorer*, tandis que Moshe Ibn ʿEzra le traduit avec *nabi qosem* et *nabi menagen*, en adhérant à l'interprétation du rôle du poète-prophète typique de la conception néo-platonicienne de la poésie, et typique d'un courant de la pensée poético-philosophique judéo-arabe représentée par Fārābī, Yehuda ha-Levi et Maïmonide.

2. *Les commentaires de Fārābī et d'Averroès en Provence avant la traduction de Todros Todrosi.*

Dans l'*Iḫsa' al-ʿulūm* (La classification des sciences) al-Fārābī donne une définition politique de l'art poétique qui, avec la *Risāla fī qawanīn ṣinaʿā aš-šʿir*[124] (*L'Epitre sur les règles de l'art poétique*) a influencé fortement la pensée théorique sur la fonction de la poésie dans le monde juif médiéval :

« L'on utilise les énoncés poétiques uniquement *en parlant avec quelqu'un qui est exhorté à agir, en excitant son âme et en le persuadant. L'on fait cela quand celui qui est exhorté [à l'action] ne possède pas la capacité de prendre une décision qui le dirige, La fin est de l'exhorter, par l'imagination, à accomplir l'action qu'on lui demande, en substituant l'imagination à la réflexion* »[125]

[123] *Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara*, ed. and transl. by M. Abumalhan Mas, f.12-14
[124] Le texte arabe a été édité par A.J. Arberry, *Fārābī's Canons of Poetry*, in *Rivista di Studi Orientali*, vol. XVII, 1938, p. ; la traduction hébraïque, attribuée à Todros Todrosi, a été éditée par Y. Dana, *Nusaḥ ʿivry le-torat ha-shir shel al-fārābī le-todros ben meshulam ha-todrosi*, in *Daruna*, Educational and literary Articles Produced in the Arab College for Education in Israel, Haifa, vol. 29, 1998, p.56-70. Voir aussi G. Tamani, *La versione ebraica del compendio della logica di Al-Farabi: la retorica e la poetica,* in *Henoch*, vol. 16, 1994, p. 253-269.
[125] Fārābī, *Iḫsa' al-ʿulūm*, ed. Dār wa maktaba al-hilāl, Beirouth,1996, p. 43. Nous avons mis en évidence, en italique, le texte arabe qui correspond au passage remanié par Qalonymos ben Qalonymos dans sa traduction hébraïque, que nous traduisons en langue française dans les pages suivantes.

La thèse fondamentale à la base de la conception farabienne de la poésie concerne la réduction de la poésie à sa fonction politique, utile afin de guider ceux qui ne sont pas capables de se former une opinion correcte au moyen du syllogisme et de la recherche philosophique spéculative, mais qui, au contraire, sont enclins à se faire diriger par un discours imaginatif et basé sur la sensation émotive. Cette évaluation de l'art poétique parcourt aussi le commentaire de Fārābī à la *Poétique* d'Aristote, rédigé sous forme d'épitre et où, le « deuxième maître », définit le discours poétique en tant que discours faux, basé sur de fausses prémisses, et dont le péril épistémologique dérive du fait de mettre en place une forme discursive qui imite l'analogie (*qiyās*) sans en être.[126]

Cette attitude envers la poésie caractérise aussi le *Sefer ha-mevakkesh* de Shem Tob Falaquera (1225-1290), une œuvre tardive, dans laquelle son auteur, élabore les principes théoriques qui l'ont mené à se distancier de manière définitive de la poésie. A l'instar des dialogues platoniciens[127], le *Sefer ha-mevaqesh* est une confrontation sur la valeur de connaissance de l'art poétique par rapport aux autres sciences, rédigée en prose rimée, en forme de *maqāma*, entre le *mevaqesh*, ou chercheur de vérité, et le poète. La même structure en prose rimée, et sur un thème proche du *Sefer ha-mevaqesh*, caractérise l'autre grand ouvrage de Falaquera, la *Iggeret ha-viquaḥ*, le dialogue sur la licéité des études scientifiques et leur relation avec la Loi hébraïque.[128]

Shem Tob Falaquera était poète et philosophe et sa connaissance des sources arabes était telle qu'il avait accès à une grande partie de commentaires à la Logique et aux œuvres de Fārābī, bien avant leur traduction en langue hébraïque. L'évaluation négative du discours poétique, et plus généralement, de l'imagination que Maïmonide avait faite dans le *Guide*, dérive aussi de la conception farabienne de l'art poétique, et avait naturellement influencé les philosophes provençaux du XIIIe siècle.[129] Nous pouvons saisir son influence dans les ouvrages tardifs de Shem Tov Falaquera, ainsi que dans l'introduction de Moshe Ibn Tibbon (Marseille, 1195-1274) à son commentaire *Shir ha-shirim*, où le *Sefer ha-shir le-Aristo* est plusieurs fois cité, et dont la connaissance de la part de Moshe dérive, aussi bien du commentaire de Fārābī que de l'abrégé d'Averroès à la Poétique, traduit en hébreu par Jehuda ben Makhir Ibn Tibbon (Marseille, 1236-1304), et du commentaire moyen d'Averroès en langue arabe.

Une approche totalement différente de l'art poétique nous semble être celle de Qalonymos ben Qalonymos (Arles, 1286-1328), figure emblématique d'une nouvelle saison de la pensée philosophique juive du XIVe siècle. Traducteur et philosophe, son activité littéraire comprend aussi

[126] Arberry, p.

[127] R. Glasner, *The role of dialogue in the age-old antagonism between philosophy and poetry*, in *Iyyun*, n. 56, 2007, p. 135-140.

[128] Shem Tov Falaquera, *Falaquera's Epistle of the Debate : An Introduction to Jewish Philosophy*, edition and translation by S. Harvey, Harvard University Press, 1988, p 128-132; A. Salvatierra, Yehudah al-Harizi y la Literatura Sapiencial Hebrea (ss. XII-XIII), MEAH, section Hébreo, n. 59, 2010, p. 279-295.

[129] Maïmonide, *Guide des Egarés*, éd. S. Munk, Paris, ; pour le texte hébreu, j'ai utilisé la traduction de Samuel Ibn Tibbon, avec les commentaires d'Efodi, Shem Tov, Crescas et Abravanel, édités à Varsovie en 1872).

des satires et des poèmes, dont le plus important est l'Even Boḥan (Pierre de touche), œuvre littéraire, satirique et source historique sur le monde juif de son temps.
C'est Qalonymos ben Qalonymos qui, en 1314, a traduit en langue hébraïque l'*Iḫsa' al-ʿulūm* de Fārābī que nous avons cité plus en haut, sous le titre de *Ma'amar ba-mispar ha-ḥokhmot* (Discours sur le nombre des sciences). La traduction de Qalonymos, suivant la tradition tibbonide, est basée sur une restitution très littérale du texte arabe. Une considération qui attire ici notre attention, est le fait que la traduction de la *Classification des sciences*, possède une seule intervention de Qalonymos même, qui ne dépend d'aucun manuscrit arabe connu.[130] Le passage de Fārābī sur l'utilité politique du discours poétique, par lequel nous avons commencé ce paragraphe, dans la traduction hébraïque de Qalonymos, est remplacé par une réflexion de l'auteur sur l'idée de la beauté de l'imagination et du discours poétique et l'importance du *beau* esthétique dans l'éducation morale :

« L'on utilise les énoncés poétiques uniquement *lorsqu'on loue les habitudes des amants et des vertueux, la vertu et la générosité et des choses semblables, ou blâme ce qui est contraire à ces choses. Il y a ceux qui utilisent cet art pour parler d'arguments liés au temps, ou scientifiques ou littéraires ; C'est parce que seuls les discours poétiques sont beaux, ornés et bien faits avec mots choisis et merveilleux dans cette langue et avec des images magnifiques et belles.* »[131]

D'après l'*Iḫsa' al-ʿulūm,* les énoncés poétiques, grâce à la représentation verbale de l'objet ou par une disposition (*kinian*), produisent de l'imagination chez les hommes et préparent l'âme à la réception de l'image de la chose, de sa beauté et de sa laideur, de sa virtuosité et de ses vices.[132] Qalonymos ajoute, dans la version hébraïque, que les discours poétiques peuvent représenter une chose plus belle que ce qu'elle est.[133]
Dans les mots de Qalonymos ben Qalonymos, nous reconnaissons l'écho de la conception esthétique de la poésie qui caractérise le commentaire d'Averroès à la *Poétique*, et constitue une différence fondamentale avec les traités de Fārābī et d'Ibn Sina. Pour Averroès, la poésie, en opérant sur le même plan que l'imagination, se lie à la faculté imaginative, qui constitue le passage clé de la gnoséologie d'Averroès, parce qu'impliquée dans le procédé de jonction avec l'intellect agent. La fonction pédagogique et sociale du discours imaginatif, reste centrale, mais y s'ajoute l'importance du plaisir qu'on tire de la connaissance au moyen du discours rythmé et harmonieux, qui permet au poète de concilier la tâche pédagogique du poème avec la beauté de sa structure formelle, stylistique et substantielle. En ce sens, un exemple de poésie philosophique-esthétique

[130] J'ai analysé le passage dans les manuscrits utilisés pour l'édition critique de *Iḫsa' al-ʿulūm*, édition citée, Beirouth,1996, p. 14.
[131] Zonta, *op. cit*. p. 68
[132] Fārābī, *Iḫsa' al-ʿulūm*, p.42
[133] Zonta, *ibid*.

rédigée à la même époque est la traduction hébraïque du poème, *Sabʿīniyya*, composé par Rav Abū Amrān Mūsā bin Tūbī al-Israilī (Séville XIVe siècle) et inspiré du *Guide des Egarés* de Maïmonide, traduit de l'arabe à l'hébreu par Solomon ben Immanuel Dapiera (Provence, fin du XIVe siècle) sous le titre de *Bate' ha-Nefesh*.[134] Dans un exemplaire manuscrit de cet ouvrage, l'on trouve, inscrit , une fois dans la marge, le titre *Sefer ha-Shir,* et une autre fois, une citation tirée du Commentaire d'Averroès à la Physique.

La vision unitaire au cœur du Commentaire d'Averroès à la *Poétique* de l'interaction entre l'âme, l'imagination, la connaissance intuitive et les arts poétiques et littéraires, constitue, à notre avis, l'expression du nouvel espace donné à l'esthétique de la part de la pensée philosophique juive entre la fin du XIVe siècle et le XVIe siècle, Nous mesurerons l'extension de cette rencontre entre philosophie et littérature dans le paragraphe qui suit, en délimitant l'enquêté à quelques auteurs, et en considérant, aussi, ce qui suit comme le début d'une recherche future.

3. *L'art poétique après la traduction du* Be'ur Sefer ha-Shir *: langue, logique et imagination pédagogique entre les XIV et XVIe siècles.*

Deux textes rédigés vers la moitié du XIVe siècle, c'est-à-dire, immédiatement après la traduction de Todrosi, témoignent de la continuité de l'art poétique en tant que partie active et productive de l'Organon, du point de vue épistémologique et pédagogique : le *Sefer Oraḥ Ḥayyim*[135] de Moshe Narboni (Perpignan, 1300-1362) et le *Maʿaseh ha-Efod*[136] de Profiat Duran (1350-1415).

Dans ces deux ouvrages, la même idée d'une pédagogie de l'enfance fondée sur l'imagination poétique et, en particulier, sur la valeur épistémologique de la langue hébraïque dont la maîtrise est la condition fondamentale à la correcte activation du procédé de compréhension du réel. A ce propos, Moshe Narboni, est l'auteur, en 1349, d'un commentaire au *Ḥay Ibn Yaqḍān*, récit pédagogique philosophique d'Ibn Tufayl sur le parcours de connaissance d'un enfant, à la découverte des savoirs philosophiques, pratiques, spirituels, et de la relation entre le savoir rationnel et l'innéisme de la curiosité intellectuelle.[137] D'ailleurs, c'est dans son commentaire au *Guide des Egarés*, que Narboni souligne, comme c'est le cas dans son commentaire au *Ḥay Ibn*

---

134 *Assabʿīniyya, a Philosophical Poem in Arabic by Mūsā b. Tūbī, Together with the Hebrew Translation and Commentary Styled Batte' hannefesh by Solomon B. Immanuel Dapiera*, ed. H. Hirshfeld, Luzac and Co. London, 1894.

135 G. Bos, *R. Moshe Narboni : Philosopher and Physician. A critical Analysis of Sefer Oraḥ Ḥayyim*, in *Medieval Encounters*, 1-2, Brill, 1995, p. 233-251 . Ce texte de Narboni, comme la majorité de ses ouvrages est inédit. Bos en fait une analyse détaillée, à voir en particulier la description des passages dédiés à l'éducation des jeunes : p.245-250.

136 *Maʿaseh ha-Efod*, p.87-92

137 M.-R. Hayoun, *Moses Narbonis Kommentar zum Hayy ibn Yaqzan des ibn Tufayl*, in *Trumah*, n. 12, 2002, 199–204.

Yaqḍān d'Ibn Tufayl, qu'il a pu développer au mieux les noyaux centraux de sa pensée philosophique.[138]

Le commentaire philosophique de Narboni au *Ḥay Ibn Yaqḍān*, a eu, pour la pensée philosophique et mystique juive médiévale et de la Renaissance, une importance considérable, influençant les ouvrages de Joseph Ibn Shem Tov, Avraham Bilbago, Iẓḥaq Arama, Iẓḥaq Abravanel et, de manière particulière, le philosophe et cabaliste, Yohannan Alemanno.

Yohannan Alemanno (Mantoue, 1435-1504) a rédigé un ouvrage pédagogique intitulé, *Ḥay ha-ʿolamym*, dont la section sur la Rhétorique à a été publiée par F. Lelli, en 1995.[139] Dans cet ouvrage philosophique, Alemanno dédie un chapitre de la section sur la rhétorique, au rôle du discours poétique dans l'éducation des jeunes. Ce paragraphe concerne l'éducation des jeunes pendant la toute première période de leur enfance (de 1 à 4 ans[140]) et l'on y retrouve les mêmes idées que celles développées par Averroès dans le Commentaire à la *Poétique* d'Aristote et à la *République* de Platon, à propos de la nécessité de la maîtrise de la langue hébraïque et de la nécessité d'une éducation fondée sur de bons discours poétiques, sur les mythes, sur les récits et les fables. Ces genres littéraires, dont le récit biblique, pour Averroès et pour Alemanno, représente l'exemple principal, ouvrent l'imagination des jeunes qui, ainsi, deviennent plus réceptifs et disposés à la réception graduelle des représentations des vertus et des vices. Le discours poétique, littéraire, est pour Alemanno, un bassin d'images dans lequel les enfants acquièrent les connaissances fondamentales à la formation de leur personnalité, à l'acquisition d'un habitus en accord avec la nature de leur âme. La langue hébraïque constitue ici le paradigme de l'idiome parfait : « la plus parfaite de toutes les autres langues à cause du fait qu'elle s'accorde parfaitement à l'existant », évoquant ici un thème central du septième chapitre du *Be'ur Sefer ha-Shir,* dans la traduction de Todrosi, qui caractérise aussi la pensée linguistique du *Maʿaseh ha-Efod* de Profiat Durand, de Narboni et d'Avraham Ibn Ezra, cités à ce propos par Alemanno dans ce passage de son livre.[141]

Une autre référence importante, c'est le *Miqdash Meʿat* de Moshe mi-Rieti (1388-1460), ouvrage rédigé en Italie au XVe siècle, là où justement la transmission du *Be'ur* se poursuivit, et où la *Poétique* d'Aristote est citée avec la *Rhétorique*.

A ce propos, il faut rappeler que le manuscrit de Paris 932, un des exemplaires du *Be'ur Sefer ha-Shir,* avait été copié en 1433, par Yeḥiel mi-Bet El, probablement actif à Rome, pour « Moïse ben Isaac », qui est très probablement Moshe ben Isaac mi-Rieti, fils de Gaio, dont le nom juif était

---

[138] M.-R. Hayoun, *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne (1300-1362)*, coll. Textes and Studies in Medieval and in Early Modern Judaism, n. 4 , ed. J.B.C. Mohr Paul Siebeck), Tübingen, 1989, p. 137

[139] F. Lelli, *Ḥay ha-ʿOlamym* (*l'Immortale) Parte I : la Retorica*, edizione traduzione e commento a cura di F. Lelli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Leo S. Olschki Editore, 1995, en particulier l'appendice sur la fonction éducative de la poétique et de la rhétorique dans la période de l'enfance et de l'adolescence, p.149-157.

[140] M. Idel

[141] Lelli, *Ḥay ha-ʿOlamym,* p. 154.

Isaac.[142] A cette époque, nous retrouvons une autre trace du *Be'ur* dans le commentaire de Jeudah Messer Leon (1422-1498) à la *Vetus Logica*, où plusieurs parties sont dédiées au problème de la nature des universaux et de la relation entre nominalisme et réalisme. Dans la description qu'il fait de la Logique d'Aristote, naturellement connue à travers les Commentaire d'Averroès, Messer Leon définit les livres de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, comme des livres portant sur le syllogisme rhétorique et poétique, sur des discours plaisants (*sipurym ʿarevym*) et l'imitation (*ha-ḥiquy*).[143]

Une influence claire du *Be'ur Sefer ha-shir*, (et probablement de la *Poétique* d'Aristote, en grec et en latin, dont les éditions imprimées circulaient déjà depuis un siècle et demi) se trouve dans le *Quntres Pereq be-shir* du poète ottoman, Joshua ben Israel Benveniste (Constantinople, 1590-1668)[144], qui développe une théorie poétique en dialogue avec la *Poétique* et basée, comme le décrit l'auteur au début de l'ouvrage, sur les quatre causes aristotéliciennes, de la même manière que ce que l'on trouve dans l'introduction de Todrosi aux commentaires à la *Rhétorique* et à la *Poétique*, et dans le *Ḥay ha-ʿOlamym* d'Alemanno. Au cœur du *Quntres*, il y a le problème du rapport, entre la langue hébraïque et la formation du discours poétique constitué par l'ensemble unitaire de la mélodie, du rythme et de la signification, et du discours poétique en langue hébraïque avec la poésie biblique. Chez Benveniste, la langue hébraïque possède une qualité physique et métaphysique intrinsèque, liée au réel dans la mesure du rapport entre le mot et la chose, mais liée aussi à l'idée dans le sens platonicien d'une origine absolue. Ces thèmes seront au cœur de la pensée théorique sur la poésie des intellectuels juifs italiens, chez des auteurs tels que Azariah de Rossi (1511-1578), Yehuda Moscato (1530-1593), Avraham Portaleone (Mantoue, 1542-1612) et Emmanuel Frances (1618-1703).[145] Nous retrouvons, par exemple, la discussion au début du *Be'ur Sefer ha-Shir*, autour de la définition de la poésie en tant que combinaison de mètre, mesure et idée (ʿinyan), dans le *aḍ-Ḍarūri fī al-Luġa al-ʿIbraniyya* (*Les règles de la langue hébraïque*) du philosophe et linguiste marocain Rav Saʿadya Ibn Danan (Grenade ? – Oran 1495, texte traduit par Saʿadya même en hébreu, et édité par Neubauer sous le titre *Sefer Melekhet ha-Shir*[146]) et dans le *Me'or ʿeynayym*[147] de Azariah de Rossi.

Sans doute, la recherche future sur la postérité des commentaires médiévaux à la *Poétique*, dans le discours littéraire juif des siècles successifs, doit-elle tenir compte de plusieurs facteurs à la base des mutations dans la perception de la poésie et de la littérature dans le monde juif. Ces facteurs

---

142 A. Guetta, *Moses da Rieti and his Miqdash Meʿat*, in *Prooftexts, Special Issue in Medieval Jewish Literature*, vol. 23, n. 1 2013, p. 4-17. Pour ce même « Moïse ben Isaac », Yeḥiel a copié le commentaire au Talḫīṣ d'Averroès à la Physique d'Aristote de Gersonide et le commentaire cabalistique de la Torah de Menahem Recanati.

143 I. Husik, *Judah Messer Leon's Commentary on the Vetus Logica*, Brill, 1906, p. 21-22.

144 Y. Tobi, *hashqafot shel Rav Joshua Benveniste Qusta ʿal takhlitah shel ha-shirah*, in *Dappim*, University of Haifa, 1988, p. 19-34.

145 J. Kugel, *Some Medieval and Renaissance Hebrew Writings on the Poetry of the Bible*, op.cit. p. 70-77

146 A. Neubauer, *Sefer Melekhet ha-Shir*, Frankfurt-am-Main, 1865.

147 Azariah de Rossi, *Me'or ʿeynayym*, ed. D. Cassel, 1866, p. 208-209.

sont la redécouverte des classiques en langue grecque, à la fin du XVe siècle, l'idée de la Bible en tant que « Livre des livres » et comme source d'inspiration stylistique et littéraire, notion contiguë à la redécouverte générale de l'antiquité, païenne et biblique, et des langues anciennes et en tant que paradigmes esthétiques constitutifs de l'homme universel – dont l'homme de Vitruve est l'image essentielle.

II

Deuxième Partie

3. La tradition textuelle du Commentaire Moyen à la Poétique : une inclusion tardive parmi les livres logiques.

3.1 La tradition de l'antiquité tardive

La *Poétique* d'Aristote a fait l'objet des commentaires philosophiques d'al-Fārābī, Avicenne et Averroès. Chaque commentaire a ses spécificités caractéristiques, et chacun représente un aspect interprétatif du même texte. Leur évolution à l'intérieur du projet d'assimilation de la philosophie grecque par le monde arabe, et dans le système philosophique même de chacun de ces philosophes a été résumé sous la notion de « context theory ».[148] Une notion qui souligne la multiplicité des raisons théoriques et des circonstances culturelles qui ont déterminé l'insertion de la *Poétique* au sein du canon des livres logiques de l'Organon d'Aristote. Nous passerons en revue les principales étapes de cette transmission, pour montrer l'histoire fragmentaire, complexe, et pourtant, constante de la réception de la Poétique d'Aristote jusqu'à sa pénétration au sein du patrimoine philosophique juif médiéval.

La transmission des textes logiques d'Aristote, connus dans leur ensemble unitaire sous le nom d'*Organon,* est très ancienne. Les études de Paul Moraux sur les listes antiques nous donnent un panorama diachronique du parcours de formation de la structure de ce corpus. La division de l'*Organon*, telle qu'elle a été transmise à la tradition arabe, à la tradition latine, puis, à la tradition hébraïque, prend son origine environ deux siècles après la mort d'Aristote.[149]

Au début, la logique ne fait pas partie du classement des sciences qu'Aristote propose dans livre E de la Métaphysique[150]. Ensuite, un certain nombre de textes des commentateurs anciens d'Aristote,

---

[148] O.B. Hardison, *The Place of Averroès Commentary on the Poetics in the History of Medieval Criticism,* in *Medieval and Renaissance Studies*, J. L. Lievsay ed. v. 4, 1968, p. 57-81

[149] P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* col. *Aristote : Traductions et études,* Louvain 1951 et P. Moraux, *Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronicos bis Alexandre von Aphrodias*, in *Die Renaissance ben den Aristotelismus im I Jh. v. Chr.*, teil I, coll. *Peripatoi*, n. 5, Berlin 1973

[150]Métaphysique E 1. La nature des sciences discursives, en tant qu'instrument nécessaire à la définition des toutes choses, est d'ailleurs suggérée par Aristote dans le premier chapitre du VIème livre de la Métaphysique. Dans ce passage, Aristote parle de la possibilité de définir et démontrer les principes et la cause des choses. Chaque science a pour objet des êtres contingents qui sont dotés de principes, d'éléments qui les composent et de causes. Chaque science ne peut pas saisir l'essence des choses, parce que parfois, une science partage la même substance que les êtres qu'elle étudie. Si les sciences se divisent en sciences pratiques (*praktikè*), productives (*poietikè*) et théoriques (*teoretikè*) celles qui représentent les sciences

Alexandre d'Aphrodise, Ammonius, Olympiodore, voient en la Logique une introduction à la philosophie, fonction contenue d'ailleurs dans le titre lui-même, *organōn*, qui signifie « outil, instrument » (« organe » dans plusieurs langues indo-européennes). L'*organon* désigne l'ensemble des traités logiques, concernant la théorie du raisonnement, comprise comme un instrument auxiliaire apte à l'acquisition des savoirs théoriques et pratiques.[151] La nature de l'organon est à la fois externe à l'individu, à savoir quelque chose dont les règles sont à appréhender par l'étude de l'art logique ; et à la fois interne à l'individu, en tant qu'organe naturel partagé par tous les hommes. La nature *organique* de la logique, du grec logos « discours », est très claire dans la traduction arabe de l'*Organon* , véhiculée sous le titre de *mantiq* , une formation nominale (instrumentale) de la racine *nṭq* «parler» «doté du langage/de la faculté de parler», d'où le participe *nāṭiq* «doté de la parole, parlant le langage humain» (l'individu) «doté de la raison» ou *al-nafs al-nāṭiq,* «l'âme rationnelle (ou l'âme humaine)».[152] La logique est, en fait, une théorie du raisonnement analytique, dont la pensée et la langue sont les instruments qui servent à formuler correctement la définition et à aboutir à la compréhension scientifique du réel.

Selon la classification d'Andronicos de Rhodes (Ie s. av. J.-C.), la logique se composait des six traités suivants : *Categoriai* (Catégories), *Peri Ermeneias* (De l'interpretation), *Analytika Protera* (Premiers Analytiques) *Analytica Ystera* (Seconds Analytiques), *Topica* (Topiques), *Peri ton sophistikon elenchon* (Réfutations Sophistiques). Aristote lui-même, comme nous le montre l'*index aristotelicus* de Bonitz et les travaux de Moraux, mentionne ses propres ouvrages mais sans leur donner une structure précise[153]. Le regroupement des six traités logiques est attribué, par Porphyre, à Andronicus de Rhodes qui les avait systématisés dans un ensemble unique, en les concevant comme un groupe d'ouvrages propédeutiques, *outil*, aux études philosophiques. Dixième scholarque du Lycée après Aristote, Andronicus, est considéré comme l'« éditeur » de ces ouvrages[154], il est identifié par la tradition postérieure (Philopon, David Elias) comme celui qui

---

théoriques figurent parmi les plus hautes, les plus aptes à saisir l'essence des choses, en partant de la matière qui les représente et en arrivant aux causes et principes qui les meuvent. En tête des autres sciences, se trouvent trois philosophies théoriques, à savoir : la mathématique, les sciences naturelles (*physikè epistéme*) et la théologie, parce que -dit Aristote- « il est clair que si le divin se trouve dans toutes les choses, il est présent dans chaque chose.» Sur la relation entre Aristote et la pensée-néoplatonicienne, voir H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Mate Antiquity*, Cornell University Press, 1996 ; Une étude complète de la division des sciences philosophiques du platonisme moyen se trouve in S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism in the Latin Tradition*, 2 vol., University of Notre Dame Press, 1986. La connaissance -le savoir- à laquelle la philosophie antique renvoie est bien indiquée par la définition de Cicéron en tant que *divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitio* («la connaissance des choses humaines et divines et des causes initiales de toutes les choses ») Cicero, Tusc. Disp. V, 7. De Off. 5-6. Une étude complète de la division des sciences philosophiques du platonisme moyen se trouve in S. Gersh, op cit., Vol. 1, p. 74-80

151 Topiques I II, 104 b 1-12 ; 14, 105b 19-29)

152 Kazimirski, v.2, p. 1285-86

153 H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870

154 La question de l'attribution de l'organisation des ouvrages d'Aristote à Andronicus a été largement débattue par P. Moraux, *Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronicos bis Alexandre von Aphrodias,* in *Die Renaissance ben den Aristotelismus im I Jh. v. Chr*., teil I, coll. *Peripatoi*, n. 5, Berlin 1973. Al Fārābī, dans le traité *fī zuhūr al-falsafa,* indique Andronicus comme le savant chargé, par l'empereur Auguste, de la

indique pour la première fois l'ordre selon lequel aborder l'étude de la philosophie d'Aristote, en commençant par ses œuvres logiques. Après la mort d'Aristote, le caractère propédeutique de la Logique est progressivement passé, de discipline instrumentale, à science centrale dans le domaine des études philosophiques. Ce choix a été très riche de conséquences pour l'histoire de la philosophie antique et médiévale. C'est par les sources arabes qu'on peut suivre en profondeur la question des listes anciennes des traités d'Aristote étudiées par Moreaux à partir de deux sources : Diogène Laërce (IIIe s. av. J.-C.), la *Vita Menagiana*, et le catalogue de Ptolomée (IIe s. av. J.-C.), perdu, mais transmis par deux auteurs arabes, Ibn al-Qiftī (1172-1248) et Ibn Abū Uṣaybi'a (?-1236). [155] La version arabe d'Ibn al-Qiftī et Ibn Abū Uṣeibi'a à dû avoir un intermédiaire syriaque[156]. Diogène utilise une liste datable de la fin du IIIème siècle av. J.-C., attribuée à Hermippe, bibliothécaire Alexandrin, ou à Ariston de Céos, scholarque du Lycée. La liste du catalogue contient plusieurs textes mélangés, groupés en tant que livres logiques et dialectiques. Une rubrique intitulée par Diogène, *texnôn synagoghé,* réunit les ouvrages qui portent sur les sciences dites poétiques et qui traitent du problème de la *tèkne*, comprise comme « une conception universelle qui a pour but la production »[157] en montrant depuis le début l'élaboration d'une pensée capable de synthétiser la pensée de Platon et celle d'Aristote.[158]. L'ordre est le suivant: les dialogues et les exposés de la philosophie platonicienne; les écrits logiques (parmi ceux-ci, des ouvrages de métaphysique[159] et deux ouvrages de morale); la politique; la rhétorique et la poétique; des écrits sur la philosophie naturelle (qui donnent les principes généraux de la Physique, les animaux et les plantes) ; suivent des ouvrages de mathématique; après ceux-ci, suivent des listes de vainqueurs, des didascalies, des recueils de lois et des constitutions ; on y retrouve aussi les *Catégories* et le *De Interpretatione*. Le catalogue s'achève sur des lettres et des poèmes[160].

Diogène justifie même une partie des critères qui ont guidé le catalogue dans les *Vites*[161]. La

---

copie des œuvres d'Aristote et de leur transport d'Alexandrie à Rome. L'édition anglaise du fragment farabien *fī zuhūr al-falsafa* in, N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963 p. 22-24

[155] P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.

[156] A. Baumstark, Aristoteles bei den Syren vom 5. bis 8. Jahrhundert, Leipzig, 1900 ;

[157] Moraux, p. 96. Le caractère universel distingue la tekne de l'empiria; cette dernière passe du particulier au particulier. (Métaphysique A, 1 981 a 5)

[158] S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism in the Latin Tradition*, vol.2, University of Notre Dame Press, 1986, p. 651. Diogène justifie même une partie des critères qui ont guidé le catalogue dans les *Vites* (Diogène Laërce, 5. 28, in R.W.Sharples, *op.cit*, pag. 31la) en suggérant que la structure « étrange » du catalogue dérive du fait qu'il a dû prendre *la forme littéraire comme critère de sélection* et non pas le critère thématique.

[159] Brunschwig observe que, de manière générale, plusieurs titres de caractère « métaphysique » font partie de l'échantillon d'ouvrages logiques donnés par Diogène. Cela pourrait suggérer un état encore platonicien, ontologique, de la dialectique à la fin du IIIème siècle, Cette remarque nous semble d'une très grande importance, si on considère que, pour la tradition alexandrine néoplatonicienne, les ouvrages d'Aristote étaient étudiés en tant qu'ouvrages d'introduction à la philosophie de Platon, et non pas strictement en tant que tels.

[160] Moraux, p.145-146.

[161] Diogene Laërce, 5. 28, in R.W.Sharples, *op.cit*, pag. 31la

structure «étrange» du catalogue de Diogène, où des écrits sur les mêmes sujets se trouvent éparpillés dans différentes sections du catalogue, suggère qu'il a dû prendre *la forme littéraire comme critère de sélection.*[162]

Les commentateurs néo-platoniciens du VIe siècle ont conservé une division du corpus très similaire, mais elle inclut les livres de la *Rhétorique* et de la *Poétique* parmi les ouvrages logiques. Un siècle après Andronicus, la systématisation de Ptolémée (Ie-IIe s.), qui nous est transmise très tardivement par les sources d’Ibn al-Qiftī et Abū Uṣabi'a, nous montre dans la tradition orientale une structure plus proche de l'Organon dans sa version définitive.

Les deux corpora de l'Organon selon Ptolomée, via al-Qiftī et Abū Uṣabi'a

Ibn al-Qiftī	**Ibn Abū Uṣeibi'a**
1. *Catégories*	1. *Catégories*
2. *De l’ Interprétation*	2. *De l’Interprétation*
3. *Topiques*	3. *Topiques*
4. *Premiers Analytiques*	4. *Premiers Analytiques*
5. *Seconds Analytiques*	5. *Seconds Analytiques*
6. *Réfutations Sophistiques*	6. *Réfutations Sophistiques*
séparés	7. *Poétique*
7. *Rhétorique*	8. *Rhétorique*
8. Poétique	

Les deux sources montrent une phase encore incertaine de l’inclusion de la Rhétorique et de la Poétique dans l’Organon. La source d’ al-Qiftî montre que Ptolémée, à la différence d’Andronicos de Rhodes, et en suivant probablement la classification de *Métaphysique* E 1, plaçait les traités de la *Rhétorique* et de la *Poétique* parmi les sciences productives, *poiétiques*, après les traités théoriques et pratiques, d'éthique et de politique.[163] La structure de l’Organon d’Andronicos, autrement définie « version courte » sera la plus diffusée dans les traditions gréco-byzantine et latine[164], tandis que la structure reportée par Ibn Abû Uṣabiʿa reflète pleinement celle adoptée par les commentateurs de l'école néo-platonicienne, Alexandre d'Aphrodise, Ammonius, Simplicius,

[162] Moreaux, op.cit.
[163] Cet ordre, par exemple, est suivi jusqu'à nos jours par l'édition anglaise de référence pour la traduction du corpus aristotélicien, J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, 2 vol., Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 1985
[164] Pour la tradition grecque, P. Moreaux, D. Harlfinger, D. Reinsch, J. Wiesner, *Aristoteles Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles*, vol.1, Alexandria-London, in *Peripatoi* n.8, Berlin-New York, 1976, p. 495. Pour la tradition latine, L. Minio Paluello, *Opuscola. The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972 p. 590.

Philopon, Olympiodore, David Elias.[165] Au VIe siècle, l'école alexandrine avait systématisé le corpus des traités logiques d'Aristote de la manière suivante : *Catégories*, *De L'Interprétation*, *Topiques, Premiers Analytiques, Seconds Analytiques, Réfutations Sophistiques, Rhétorique, Poétique*

C'est cette structure, qui constitue la « version longue » de l'*Organon*, qui sera transmise de la Mésopotamie à la Provence Médiévale, par les savant grecs, syriens, arabes et juifs.

3.2 La transmission syro-arabe

La transmission de la science grecque au monde syriaque a été très bien décrite par une série d'études qui ont marqué la tradition historiographique du passage de la philosophie grecque au monde arabe, via la tradition gréco-romaine, alexandrine et puis syrienne jusqu'au VIIIe siècle, à l'époque islamique, avec l'ouverture de la *Bayt al-Ḥikhma*, à Baghdad.

Dans son ouvrage, *Von Alexandrien nach Bagdad*, Meyerhof initia la tradition des études sur la transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Son approche diachronique part d'une lecture de l'ensemble des sources arabes qui décrivent les réalités géographiques et culturelles qui caractérisent la transmission de la philosophie grecque à l'époque ancienne et pendant l'antiquité tardive. Plusieurs sources situent l'« apparition de la philosophie» à Baghdad, au IXe siècle: les historiens et géographes al-Yaqūbi (m.892), Ibn 'Abd al-Ḥakam (m.871) et al-Masūdi (m.956).[166]

A ces sources arabes s'ajoute le *Kitāb ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā* d'Ibn Abī Uṣabia[167] qui cite deux autres sources : le *Kitāb al Nāfi' fī kayfiyyat taʿlīm ṣināʿat al-ṭibb* de 'Ali ben Riḍwān et le *Fī zuhūr al-falasifa* de Fārābī, édité par Schteinschneider et puis par Rescher.[168]. Le *Fī zuhūr al-falasifa* est une source très importante où al-Fārābī, à la manière d'un *isnād,* établit une chaîne de transmission directe entre l'école philosophique syriaque de Baghdad, où il a été formé, et l'école de Marw et d'Antioche, héritières directes de la tradition philosophique alexandrine. La perspective

---

[165]Moraux, p. 302 ; Baumstark p. 75

[166]M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. CO, Berlin 1930, p. 4-43. A cet article, s'ajoutent F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich-Stuttgart 1965 (ed. Anglaise, *The Classical Heritage in Islam*, Berkley, Los Angeles, 1975; G. Strohmaier, *Von Alexander nach Baghdad - eine fiktive Schultradition, in Aristoteles, Werk und Wirkung*, vol. 2, ed. J. Wiesner, Berlin-New York,1987.

[167]Ibn Abî Uṣa'bia, *Kitâb 'Uyûn al-anbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'* , éd. A. Müller, vol. 1, Le Caire, 1882, p. 134, ligne 30- 135, ligne 35. Le passage du *Fî zuhûr al-falasifa* a été déjà signalé et traduit en allemand par Meyerhof (op.cit.), et il en existe une version anglaise dans l'importante étude de N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, p. 21-27.

[168]Pour l'importance de la vision d'ensemble qu'ils donnent sur la qualité des sources et la complexité du panorama oriental outre *von Alexandrien nach Baghdad*, il faut signaler aussi les articles de J. Lameer, *From Alexandria to Baghdad: Reflexion on the Genesis of a Problematical Tradition*, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, éd. G. Endress – R. Kruk, Research School CNWS, Leiden, 1997, p. 181-191 et D. Gutas, XXX.

historique utilisée par le « Second Maître » assure l'héritage de la bonne et vraie tradition grecque. Ce procédé, comme plusieurs chercheurs[169]l'ont souligné, représente la légitimation de la *tradition authentique* héritée par la philosophie arabe, caractérisée par la contribution cumulative des diverses religions et des diverses langues des cultures mésopotamiennes. La transmission des traités a connu plusieurs phases examinées par Meyerhof, dans un article qui reste encore la référence principale en la matière et dont la perspective et les propositions ont été, plus récemment, développées par les contributions à l'étude de la philosophie dans le monde gréco-syriaque à partir du IVe siècle[170]de Watt et Huggonnard-Roche. Watt est critique quant à l'idée qui fait de l'école syrienne de Bagdad une « intermédiaire » entre la tradition grecque et la tradition arabe. Par une analyse socioculturelle, Watt souligne la centralité d'une longue tradition pré-philosophique caractéristique de l'histoire de la pensée syriaque dans les siècles qui précédent le premier commentaire aux *Catégories*, en langue syriaque, de Sergius de Rešʿayna (VIe siècle). La familiarité de la tradition syrienne avec la philosophie grecque a été bien démontrée par les études de Neu sur la terminologie syriaque de Bardesane (IIe siècle), et celles de Tkatsch à propos d'un document non philosophique du IIIe siècle où, pour la première fois, les termes de *filosofia*, *nomos*, *kairos*[171] sont employés.

La logique aristotélicienne avait commencé à pénétrer la pensée syriaque dès le IIIe siècle L'héritage syrien d'Aristote représentait, indubitablement, une partie centrale des ouvrages en langue grecque, qui circulaient et étaient enseignés dans les académies d'Antioche ou de Nisibe, et servaient comme outil d'organisation discursive lors des disputes théologiques et l'exégèse des textes sacrés[172].

---

[169] J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Bril, 1994, p. 184 ; pour une analyse générale voir aussi, ibid**.** *The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions*, (review) in JAOS, 116, p. 184

[170]M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, SBAWB, 23, 1930 ; J. Watt, *The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad*, in *JLARC*, 2013 ; H. Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Vrin, Paris, 2004.

[171] F. Nau, Bardesane l'astrologue, Livres des lois et des pays, 1899 ; K. Georr, Les Catégories d'Aristote dans leur version syro-arabe, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948, p. 4. Au IVe siècle, Edesse (Asie mineure byzantine) était un des plus importants centres d'étude en langue grecque. Contemporainement, à la suite des guerres persanes, le premier centre d'étude de tradition syriaque, la ville de Nisibe (Asie mineure perse), fut déplacé à Edesse. Trois écoles faisaient partie de l'école de Nisibe-Edesse : l'école des Syriens, l'école des Arméniens et l'école des Perses. C'est de ce contexte qu'est issu un des premiers écrivains de tradition syriaque, Ephrem le Syrien (306-373). Les études de Possekel sur Ephrem le syrien ont montré la perméabilité des écrits d'Ephrem à la culture grecque, et perméabilité est le terme-guide pour saisir le degré d'hellénisation de la culture syriaque dès une époque très ancienne. C'est ainsi que, la formation de plusieurs centres d'étude en Asie et en Perse, a permis l'affirmation progressive de la langue et la culture syriaque. A ce sujet, U. Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writing of Ephrem the Syrian*, in *CSCO* 580, Subsidia 102, Louvain, 1999.

[172] Pour une synthèse sur la transmission de l'Organon dans la tradition syriaque et arabe, voir, H. Hugonnard-Roche, *L'Organon. Tradition Syriaque et Arabe, in Enciclopédie des philosophes antiques*, éd. CNRS, 2003. Indispensables à ce sujet, E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852 ; G.

Au VIe siècle, l'affirmation croissante de la langue syriaque porta à une perte progressive de la maîtrise du grec, d'où la nécessité de transmettre le corpus philosophique aristotélicien en langue syriaque, sous la forme du commentaire ou de la traduction[173].

La première introduction à la dialectique d'Aristote en langue syriaque est attribuée, par Miskawayh (XIe siècle) et par Bar Haebreus (XIIIe siècle), à Paul le Persan (VIe siècle).[174] Selon le seul manuscrit dont on dispose, Paul le Persan a commenté l'Epitomé de Porphyre, et les traités logiques d'Aristote dans l'ordre suivant :

1. L'Epitomé de Porphyre
2. Catégories
3. De Interpretatione
4. Premiers Analytiques, (jusqu'à L. 1, partie 7)

Ce sont ces quatre premiers livres de l'Organon qui étaient étudiés en premier dans les écoles syriaques.[175] Et ces quatre premiers livres de l'Organon formeront le premier groupe de livres traduits, de l'arabe à l'hébreu, par Jacob Abba Mari Anatoli, au XIIIe siècle.[176] Ils constituaient le curriculum de base des académies syriennes, concentré surtout sur la partie syllogistique de la Logique[177]. Dans le *fī zuhūr al-falsafa*, Fārābī attribue les raisons de cette structure « coupée » de l'*Organon* syriaque à des motifs d'ordre théologique. La pensée nestorienne n'approuva pas l'épistémologie des *Premiers Analytiques*, qui définissaient la connaissance scientifique comme une

---

Klinge, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philospphie an den Islam, ZKG 58, 1939

Les listes des textes philosophiques grecs dont on dispose, via Diogène, Porphyre, Eusèbe, Proclus, Simplicius, Stobées, nous fournissent un matériel de premier ordre pour saisir la diffusion et l'importance du travail d'acquisition des bibliothèques anciennes du IIIe au VIe siècle. La destruction des bibliothèques d'Athènes, de Césarée, d'Alexandrie, résultat des troubles qui ont traversé l'Empire romain au IIIe siècle, a rendu nécessaire la rédaction de listes comme moyen de sauvegarde idéal et matériel des ouvrages des bibliothèques des académies et des bibliothèques privées comme celle d'Origène ou de Pamphile (Watt, op.cit. ; pour un étude comparée sur la tradition philosophique arménienne et le procédé de traduction et commentaire de la tradition philosophique d'Aristote en Arménie, aux IVe-VIIe siècles, voir V. Calzolari , *Aux origines du corpus philosophique en Arménie: quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires de David*, in C. D'Ancona, *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, 2007). C'est ainsi que de nombreux ouvrages de Platon, Aristote, Plotin, Proclus, ont survécu par-delà les siècles, en continuant à faire partie, pendant toute l'antiquité tardive, de manière presque ininterrompue, des bibliothèques savantes. Ce procédé à produit l'oubli complet de certains ouvrages, et la mise en valeur, par contre, de ceux qui étaient répertoriés, recopiés et transférés du fragile rouleau de papyrus au parchemin.

[174] D. Gutas, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy : A Milestone Between Alexandria and Baghdad*, in *Der Islam* 60/2, 1983, pp. 231-67

[175] J. Watt, *The Syriac Aristotle*, p. 26-37

[176] Sur la pénétration des thèmes de la théologie syriaque dans l'exégèse judéo-arabe pendant les premiers siècles de l'Islam, voir S. Stroumsa, *The Impact of Syriac tradition on Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis*, in *Aram*, 3, 1991, 83-96.

[177] N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, p. 14

inférence déductive à partir de prémisses nécessaires[178]. Cette perspective ne laissait pas de place à une connaissance scientifique certaine de la révélation et des vérités spirituelles, et menait à la critique, en milieu chrétien, du système aristotélicien (énoncé dans les derniers chapitres des *Premiers Analytiques* et dans les *Seconds Analytiques*).[179]

Sur la base des témoins manuscrits dont on dispose, au VIe et au VIIe siècle, chez les Syriens, non seulement la *Rhétorique* et la *Poétique* ne faisaient pas partie de l'*Organon*, mais les autres traités aussi étaient moins étudiés que les trois premiers livres.

Toutefois, un document daté de la première moitié du IXe siècle, la lettre du Patriarche nestorien Timothée (IX siècle) à Pétion, nous indique qu'au début du IXe siècle, circulaient déjà des commentaires en langue syriaque aux cinq autres traités de l'*Organon*. Dans cette lettre, Timothée demande en effet à Pétion de se renseigner sur l'existence de commentaires en langue syriaque, ou

[178] N. Rescher, *op.cit.* pag. 26-27; plus récemment, les raisons théologiques de la différente structuration de l'Organon dans le monde syro-arabe et latin, ont été décrites par J. Lemeer, *The Organon of Aristotle in the Oriental and Occidental Tradition,* in *JAOS,* 116, n.1, p. 90-98

[179] S. Brock, *The Syriac Commentary Tradition*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, éd. C. Burnett, The Warburg Institut, London, 1993, p.2-18 ; *From antagonism to assimilation : Syriac attitude to Greek Learning*, in N. Garsoïan- T. Mathews- R. Thompson, East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period, Washington, 1982,p. 17-34 ; *Syriac Perspective in Late Antiquity*, GRBS, 20, 1979. P. Hadot, *Boèce*, in *Encyclopaedia Universalis*, 1984. J. Watt, *Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship : Sergius to Baghdad*, in *JLARC*, n.4, 2010, p. 28-42 ; F. Cornwallis Conybeare, *A Collection with the Ancient Armenian Version of the Greek Text of ristotele's Categories, De Interpretatione, De Mundo, De Virtutibus et Vitiis and Porphyry's Introduction*, University College, Clarendon Press, Oxford, 1892, p. iii-xxxviii; A. Topchyan, *David the Invincible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics, Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes*, Brill, Leiden 2010 ; Le profil intellectuel de David est encore fort débattu. La littérature arménienne en fait le disciple de Mastoc, l'inventeur de l'alphabet arménien, et ainsi, le dépositaire de la culture arménienne « aurea » et des valeurs dogmatiques officielles de l'Église arménienne.-P. Mahé, *David l'Invincible dans la tradition arménienne,* in *Simplicius commentaire sur les Categories,* ed. I. Hadot, Brill, 1990, 189-207. L''histoire des traductions syriaques et latines de l'*Organon* aux Ve-VIe siècles, suggère que la transmission en Orient et en Occident a eu lieu au même moment.

Au VIe siècle, les pères syriaques, Sergius de Resh'aina, Probus, Paul le Persan et d'autres, dont la personnalité reste encore anonyme aujourd'hui, rédigèrent les premières traductions de la Logique aristotélicienne, du grec au syriaque, et, en Espagne, Boethius rédigea sa traduction latine de l'Organon d'Aristote, de l'*Isagogè* de Porphyre et composa également ses commentaires latins aux *Catégories* et au *De Interpretatione*· Les témoins manuscrits de la traduction de l'Organon en langue syriaque, dont nous disposons, sont fort réduits : il s'agit des versions syriaques des *Isagogè* de Porphyre, et des premiers trois livres de l'Organon : *les Catégories, De Interprétatione* et *Premiers Analytiques*. Watt affirmé que cela s'explique par le fait que le monde syriaque a hérité d'une ancienne tradition pédagogique gréco-romaine, d'origine alexandrine, où on commençait par l'étude des *Catégories*, du *De Interpretatione et* des *Premières Analytiques*, parce que ces textes correspondaient a une progression de la science de la prédication, de la proposition et du syllogisme assertif· En considérant le nombre de traductions et commentaires en langue syriaque, S. Brock juge que probablement cela est l'indice d'un intérêt particulier que l'antiquité tardive portait à cette première partie de la Logique. La raison de cela peut se trouver dans le fait que la traduction du grec au syriaque a essentiellement eu lieu pour des motifs *théologiques* liés à la nécessité de développer les techniques exégétiques des textes sacrés[179]. D'ailleurs, à la même époque, aux premières traductions et commentaires syriaques, dans les régions à l'est de l'Asie mineure, furent menées à bien les traductions arméniennes et les commentaires de David Elias à *Isagogè, Catégories, De Interpretatione* et les *Premiers Analytiques*.

scholies, des traités des *Topiques*, *Réfutations Sophistique, Rhétorique et Poétique,* et dans le cas où il les trouverait, de les lui rapporter.[180]

En ce qui concerne la transmission textuelle de l'*Organon*, ce document est très important pour deux raisons parallèles et complémentaires. Nous voyons, mentionné pour la première fois, la possible existence d'un commentaire à la *Poétique* en langue syriaque bien antérieure à la traduction syro-arabe d''Abū Bišr Mātta Ibn Yūnūs, et aux commentaires philosophiques de l'époque abbasside. D'ailleurs, d'après le *Fihrist* d'Ibn Nadim, et un des deux commentaires de Fârâbî à la *Poétique*, nous savons qu'il y avait d'autres commentaires à la *Poétique*, antérieurs au IXe siècle. Un commentaire en langue grecque est attribué à Themistius (317-388)[181] et les autres commentaires cités par Fārābī ont été attribués, par Dahiyat, a une possible tradition d'écrits sortis de l'école de Themistius lui-même[182].

3.3 La tradition hébraïque

C'est la « version longue » de l'*Organon* adoptée par le monde syriaque et arabe qui a été transmise aux savants juifs du XIIIe au XVe siècle, tandis que le monde latin suivait la « version courte » de l'Organon qui excluait la Rhétorique et la Poétique des livres de la Logique. La structure des *codex* manuscrits de l'Organon dans la tradition hébraïque médiévale et à la Renaissance, suit le même ordre. Dans un volume, on trouve : *Isagogè de Porphyre, Catégories*, *De Interpretatione, Premiers Analytiques* ; ensuite, dans un autre volume à part, l'on trouve : *Seconds Analytiques, Topiques, Réfutations Sophistiques, Rhétorique, Poétique.*

En 1337, Todrosi complète la traduction, de l'arabe à l'hébreu, du Commentaire Moyen d'Averroès à la *Poétique* d'Aristote, traduit sous le titre *Sefer ha-Shir le-Aristo*, « Livre de la Poétique d'Aristote», traduction littérale du titre arabe *Kitāb aš-Šʿir*, si l'on excepte l'ajout du nom d'Aristote. La traduction du *Sefer ha-Shir* et celle du Commentaire Moyen d'Averroès à la *Rhétorique* que Todrosi achève la même année, s'inscrivent dans le programme de traduction des commentaires moyens d'Averroès à l'*Organon* d'Aristote considérés alors, dans les milieux philosophiques juifs, comme la source d'accès à la pensée aristotélicienne. L'Organon, en hébreu, *Ḥokmat ha-higayon le-Aristo* (« la Science de la Logique d'Aristote »), fut commenté par Averroès

---

[180] S. Brock, *Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translation from Greek*, in *ASPh* 9, 1999, p. 223-246; O. Braun, *Briefe des Katholikos Timotheos I*, in *OC* 2, 1902, 1-32.

[181] Fihrist p. 250

[182] Dahiyat p. 24-26 ;66-68. le rôle de Themistius dans la pensée philosophique juive est important. Thémistius a été une source importante pour la pensée philosophique arabe et juive. R. Brague, *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote, livre Lambda, traduit de l'hébreu et de l'arabe*, éd. Vrin, Paris, 1999

selon trois types différents de commentaires, qui correspondaient respectivement à trois niveaux de lecture :

1. En arabe, *ğawāmʿi* جوامع ou *muḫtaṣar* مختصر; en latin, *summa* ou *epitome* ; en hébreu, *kiẓur* קיצור; en français, « *abrégé* »
2. En arabe, تلخيص *talḫīṣ* ; en latin, « *commentarium medium* » ; en hébreu, *be'ur* ביאור; en français, « *commentaires moyen* ».
3. En arabe, *šarḥ* شرح ou *tafsīr* تفسير ; en latin, « *commentarium magnum* » ; en hébreu, *pirush* פירוש; en français, « *grand commentaire* ».[183]

Ces trois typologies de commentaires ont connu des parcours différents. Les **abrégés** à l'*Organon* en langue hébraïque ont été traduits en 1289 par Jacob Ibn Makhir Ibn Tibbon. Il en existe actuellement deux copies manuscrites en arabe-caractères hébraïques avec une traduction hébraïque en vis-à-vis et plusieurs copies en langue hébraïque.[184]

Les commentaires **moyens** sont attestés dans plusieurs exemplaires manuscrits, dont deux qui contiennent les neuf livres de l'Organon. Quant aux **grands** commentaires, nous disposons uniquement des *Seconds Analytiques*, de quelques fragments du *De Anima*, de la *Physique* et de la *Métaphysique*.[185]

La tradition de traduire les Commentaires Moyens, à laquelle Todrosi appartient, se déroula en trois phases qui s'étalèrent de la mi-XIIIe siècle jusqu'à la mi-XIVe siècle :

1. De 1230 à 1250, Jacob Anatoli, acheva la traduction des Commentaires d'Averroès à l'*Epitomé* de Porphyre et celle des livres de l'Organon dédiés à la philosophie démonstrative : les *Catégories*, *De l'Interprétation* et les *Premiers Analytiques* et les *Seconds Analytiques*. En activité à Naples, à la cour de Frédérique II d'Hohenstaufen, il était très lié au monde intellectuel latin et juif provençal.

2. De 1312 à 1318, un demi-siècle plus tard, Qalonymos ben Qalonymos (Arles, 1287-1328), rédigea, à Arles, la traduction hébraïque des Commentaires Moyens d'Averroès aux *Topiques* et aux *Réfutations Sophistiques*.

3. En 1337, Todros Todrosi conclut cette tradition avec la traduction des deux derniers Commentaires Moyens d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique* d'Aristote.

La totalité de la traduction de l'*Organon* en langue arabe et en langue hébraïque, prenait ainsi sa forme finale :

---

[183] L.Berman-C.Rigo, *Ha-be'ur ha-emẓʿay shel Ibn Rushd le-Sefer ha-Midot ʿal shem Nicomacus le-Aristo,* ha-akademya ha-leumyt ha-israelyt la-madaʿym, Yerushalaim, 1999, p. 1

[184] Mss: Munchen, M ; Ms 1008 BNF Paris; ms. D. Sofer 96.

[185] Zonta, *op. cit*, p. 287.

titres en française	titres en arabe	titre en hébreu
1. Isagogè de Porphyre	Kitāb al-īsāġūgī	Ha-ma'avo shel Porfirius
2. Catégories	Kitāb al-maqūlāt	Sefer ha-ma'amarot
3. De l'Interprétation	Kitāb al-ʿibāra	Sefer ha-meliẓa
4. Premiers Analytiques	Kitāb al-qiyās	Sefer ha-heqesh
5. Seconds Analytiques	Kitāb al-burhān	Sefer ha-mofet
6. Topiques	Kitāb al-ǧadal	Sefer ha-niẓuaḥ
7. Réfutations Sophistiques	Kitāb al-muġāliṭa	Sefer ha-ṭaʿah
8. Rhétoriques	Kitāb al-ẖaṭāba	Sefer ha-halaẓa
9. Poétique	Kitāb aš-šʿir	Sefer ha-shīr

4. La traduction de Todros Todrosi

4.1 De l’arabe à l’hébreu : le contexte des traductions philosophiques

L’activité de Todros Todrosi s’inscrit dans une longue tradition de traduction de l’arabe à l’hébreu et se déroule durant une période extrêmement florissante de la culture juive provençale du XIVe siècle.

Dès la fin du XIIe siècle et jusqu’au XIIIe siècle, le Languedoc et la Provence furent des lieux où la pensée hébraïque médiévale put développer les lignes de recherche qu’elle avait déjà précédemment cultivées en terre d’Islam, tout en se renouvelant et en s’enrichissant justement au contact du monde chrétien latin, et en particulier, de la philosophie scolastique. A l’époque où Todrosi est actif, la culture des communautés juives provençales a déjà connu plus d’un siècle et demi d’activité philosophique, grâce aux traductions spécialisées d’ouvrages originaux. Nous pouvons citer les traductions spécialisées de Yehuda Ibn Tibbon et de son école[186] qui succédaient aux premières traductions du XIIe siècle de textes scientifiques rédigés par Abraham Bar Ḥiyya et Abraham Ibn Ezra, ou bien la première phase fondamentale de la mise en place de l’étude des sciences dans le monde juif non arabophone.[187]

En revanche, le judaïsme de langue arabe, il était déjà entré en contact avec les sciences grecques, dès la deuxième moitié du VIIIe siècle. Les Qaraites (VIIIe-XIe siècles), et plus encore les philosophes, David al-Muqammis (820-890), Isaac Israeli (850-932) et Saʿadia ha-Gaon (882-942), furent aux IXe-Xe siècles, les protagonistes du parcours de formalisation en langue arabe de la pensée scientifique philosophique et philosophico-religieuse juive de langue arabe. C’est dans ce cadre et ce contexte géographique que des savants juifs, musulmans[188] et chrétiens, s’adonnèrent ainsi à l’étude des sciences grecques, du néo-platonisme filtré par la *Théologie du pseudo-Aristote*, la théologie rationnelle du *kalam* et le développement de la *falsafa,* qui nourrissaient la pensée musulmane médiévale et les minorités arabophones.

---

[186] M. Zonta, La filosofia antica nel medioevo ebraico, Paideia, 1996.

[187] I. Efros, *The Philosophical Terms and Ideas of Abraham Bar Ḥiyya,* in *Studies in Medieval Jewish Philosophy,* Columbia University Press, New York, 1974, p. 171-232; *More About the Abraham Bar Ḥiyya’s Philosophical Terminology*, in *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1974, p. 233-252. G. Freudenthal, *Les sciences dans les communautés juives de Provence : leur appropriation, leur rôle,* in *REJ*, 151-2 n. 1-2, 1993, p. 29-136. S. Sela, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Brill, 2003, p. 96-103.

[188] Voir la source du voyage d’al-Homaïdi à Baghdad, à la fin du Xe siècle, in M. Ventura, *La Philosophie de Saadia haGaon,* Paris, 1934, p. 63-64.

Au début du XIIe siècle, les persécutions en Andalousie, contraignirent à l'émigration un grand nombre de Juifs de cette Espagne andalouse vers des territoires chrétiens plus au nord, le Languedoc et la Provence. Malgré les divisions et les fractionnements politiques des territoires, l'arc hispano-languedocien constituait alors un ensemble linguistique et culturel plutôt homogène. Et en effet, cette continuité géographique, linguistique, correspond à une aire géographique où, pendant presque deux siècles, des traducteurs juifs travaillèrent et mirent au point un système de traduction et de transmission de la littérature savante arabe, tout en procédant au renouvellement radical de la langue hébraïque à nouveau utilisée en tant que langue savante.

La Provence, qui, Jusqu'à la mi-XIIe siècle, était restée plutôt à l'écart des développements culturels des communautés juives orientales, entrait en contact avec la culture moderne de l'époque, grâce au travail de traduction, de l'arabe à l'hébreu, des Tibbonides et des Qimḥides qui, de manière systématique, s'étaient engagés à transmettre au judaïsme provençal non arabophone[189], les classiques de la pensée juive en langue arabe.

En 1161, Yehuda Ibn Tibbon fut le premier à traduire certains textes de la littérature judéo-arabe : le *Ḥovot ha-Levavot* (*Le devoir des cœurs*) de Baḥiya Ibn Paquda et en 1167, le *Kuzari* de Yehuda ha-Levi. Il fut suivi de Shlomo Ibn Gabirol qui traduisit le *Sefer Tikkun Middot ha-Nefesh* (*Le livre de la correction des habitudes de l'âme*) et en 1186, de Saʿadia ha-Gaon, avec sa traduction du *Sefer Emunot ve-De'ot* (*Le livre des croyances et des opinions*). Si, au début du XIIIe siècle, les communautés provençales étaient plutôt marquée par la culture rabbinique traditionnelle, piétiste, qui commençait toutefois à s'ouvrir aux disciplines extra-talmudiques, on comprend mieux alors les choix bibliographiques de Tibbon[190], sans doute guidé par la nature même de textes qui représentaient le filon néo-platonicien de la pensée judéo-arabe andalouse, plus proches des modèles philosophiques et éthiques que la littérature rabbinique, dès l'antiquité tardive[191], avait déjà développés.

Yehuda Ibn Tibbon avait mis au point une rigoureuse technique de traduction, de l'arabe vers l'hébreu, dont le rôle s'avéra crucial dans l'histoire intellectuelle et linguistique du judaïsme médiéval. Il réalisait de véritables traductions spécialisées, qui permirent de constituer le noyau de base du lexique philosophique en langue hébraïque. Son fils, Samuel Ibn Tibbon, traducteur

---

[189] G. Freudenthal, *Abraham Ibn Ezra and Yehuda Ibn Tibbon as Culturals Intermediaires. Early Stages in the Introduction of Non-Rabbinic Learning into Provence in the Mid-Twelfth Century*, in *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries, Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterrenean World, Proceedings of an International Workshop held in memory of Professor Shlomo Pines, The Hebrew University of Jerusalem, 28 februrary-2march 2005,* éd. H. Ben-Shammai, S. Shaked, S. Stroumsa, The Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem, 2013, p. 52-81.

[190] I. Twersky, *Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry*, in *Jewish Society through the Ages*, ed. H.H. Ben-Sasson- S. Ettinger, Schocken Books, New York, 1973; G. Freudenthal.

[191] H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1947. *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. L. Goodmann, Paperback, 1992. R. Naiweld, *Les Antiphilosophes, Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique*, Armand Colin, Paris, 2011.

lui aussi, poursuivit cette tradition et l'enrichit à son tour. En 1204, il acheva la traduction du *Moreh Nevuḥim* (*Le Guide des Egarés*) de Maïmonide, un texte qui fut un tournant dans la pensée juive provençale. Cette traduction demanda, en effet, un rigoureux travail de compréhension et traduction, de la langue hébraïque, des concepts philosophiques et scientifiques que le *Guide* contenait et qui entraient ainsi, pour la première fois, dans le lexique hébraïque. Ce fut pour expliquer les mots difficiles élaborés pour la traduction des nouvelles notions philosophiques et scientifiques du *Moreh Nevuḥim,* que Samuel Ibn Tibbon rédigea le *Sefer ha-Millot ha-Zarot* (*Le livre des mots étrangers*). Cet ouvrage symbolise l'extraordinaire force créative de la traductologie juive provençale.

Les questions de nature philosophique et religieuse soulevées par la pensée de Maïmonide obligèrent les philosophes juifs médiévaux à se familiariser avec les sources de la pensée aristotélicienne, par le biais des ouvrages gréco-arabes de Themistius, Galien, Alexandre d'Aphrodisie et des commentaires arabes d'al-Fārābī, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rušd. Pendant toute la période médiévale, ces œuvres furent traduites, copiées, étudiées et diffusées par le judaïsme provençal et, en partie aussi, par le monde latin. A côté de ces ouvrages, les œuvres philosophiques originelles de la *falsafa* arabe furent aussi traduites dans les encyclopédies philosophiques du XIIIe siècle, comme le *Midrash ha-Ḥokma* de Yehuda ha-Cohen, le *De'ot ha-Filosofim* de Shem Tov Ibn Falaquera, et le *Shar ha-Shammaim* de Gershom ben Shlomo. C'est grâce à ces recueils, que leur indépendance d'implantation philosophique caractérise comme des ouvrages philosophiques à part entière, qu'une grande partie de la pensée scientifique et philosophique antique et néo-platonicienne fut transmise au Moyen-Âge juif.

De même qu'aux VIIIe-IXe siècles, Baghdad fut le centre d'acquisition de la philosophie d'Aristote, grâce aux traductions philosophiques, du syriaque et/ou du grec à l'arabe, la Provence des XIIe-XIVe siècles présida au projet d'acquisition de la pensée antique à travers les traductions philosophiques de l'arabe à l'hébreu. L'œuvre d'Aristote y occupa une place centrale, elle fut connue, étudiée et transmise grâce à la traduction des commentaires philosophiques d'al-Fârâbî, Ibn Sina, et Ibn Rušd, références centrales de l'aristotélisme juif, au point d'incarner la pensée d'Aristote elle-même. Une véritable école de traducteurs liés directement et indirectement à la famille Ibn Tibbon, entreprit la traduction systématique de la philosophie antique, via les traductions arabes. Après Yehuda Ibn Tibbon, son père, Samuel Ibn Tibbon commença la traduction ponctuelle des ouvrages d'Aristote. Sa traduction de Maïmonide, puis des *Météorologiques*, le premier livre d'Aristote traduit en hébreu à partir de la paraphrase arabe de Yaḥyâ Ibn al-Biṭriq, ouvrit la voie à la traduction systématique du *corpus Aristotelicum.*[192] Les traducteurs protagonistes de ce vaste projet furent, Moshe Ibn Tibbon, fils de Samuel, Jacob Ibn Makhir Ibn Tibbon (1236-1305 ; actif à Gérone, Lunel et Montpellier),

[192] Tamani – M. Zonta,

ainsi que Jacob Anatoli, qui achevèrent la traduction des *abrégés* de Fârâbî et d'Ibn Rušd à l'Organon d'Aristote.[193] Leur activité se déroula à partir du XIIIe, et fut à l'origine de la polémique antimaïmonidienne qui éclata en France méridionale, en 1230 et s'acheva, en 1306, avec la décision d'interdire l'étude de Maïmonide et de sa philosophie, avant l'âge de 25 ans. La résistance des « traditionnalistes » à la diffusion des études philosophiques, à savoir, le rabbinat séfarade et provençal, ne réussit cependant pas à empêcher la diffusion de l'aristotélisme et des sciences gréco-arabes au sein de la culture juive médiévale. Ce mouvement, déjà en route au XIIe siècle, avec les travaux d'Abraham Bar Ḥiyya, Abraham Ibn Ezra et Yehuda Ibn Tibbon, devenait au XIIIe siècle un projet intellectuel organisé, fondé sur l'existence de centres d'étude où les étudiants, très jeunes, étaient initiés à l'étude de l'hébreu, de l'arabe classique, ainsi qu'à celle des textes de la tradition philosophique et scientifique gréco-arabe, afin qu'ils puissent en pénétrer la nature et s'engagent ensuite à les traduire. C'est une phase extrêmement créative de l'histoire juive provençale.[194] Il s'agissait d'étudier les textes pour des raisons intellectuelles et scientifiques, mais aussi pour être en mesure d'argumenter lors des disputes théologiques avec des adversaires chrétiens. Un grand nombre de textes en langue arabe, et dans certains cas spécifiques, en langue latine, occupaient les bibliothèques des savants philosophes, physiciens et médecins provençaux.

L'étude des aspects formels du travail de traduction de l'Organon, à savoir l'étude des manuscrits hébreux et arabes, ainsi que des colophons et des codex nous semble mettre en lumière l'unité de lieu de travail de tous ces traducteurs et les connexions qui existaient entre eux, par ailleurs liés par une étrange toponomastique hellénisante de leurs noms.[195] Dans le colophon de sa traduction du Commentaire à la *Poétique*, Todrosi nous dit qu'il a achevé le livre de la *Poétique* d'Aristote, et que, ce faisant, la traduction de l'ensemble des livres qui composent l'art logique d'Aristote est arrivée à son terme, démontrant ainsi qu'il était parfaitement conscient de l'existence des autres livres de l'Organon et que son travail constituait la conclusion naturelle d'un cheminement initié par d'autres avant lui. Le manuscrit arabe de Leyde, qui a été très important pour établir notre édition critique du texte hébraïque, porte une signature de possession rédigée en langue arabe, celle d'un certain *Qalonymos*. Ce manuscrit est complet, c'est-à-dire qu'il est constitué de l'ensemble des commentaires d'Averroès à tous les livres de l'Organon, et bien que rien n'indique que ce Qalonymos soit le Qalonymos ben Qalonymos, traducteur, une analyse comparative de ses traductions hébraïques des *Topiques* et

[193] M. Zonta, *op.cit*., p. 138-174.
[194] Mais aussi de l'histoire intellectuelle italienne ; l'on pense aux traductions philosophiques de Zerahya Hen et de Jacob Anatoli, faites à Rome et à Naples, et en Sicile. Voir G. Sermoneta, *Un dizionario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma Edizioni dell'Ateneo, 1969
[195] 3. Jacob Anatoli, Qalonymos ben Qalonymos et Todros Todrosi : La grécité des noms des traducteurs de l'Organon nous étonne. On ne peut pas ne pas observer aussi la spécificité byzantine et/ou grecque de leurs prénoms, qui, dans le cas d'Anatoli, semblerait être explicitement liée à l'aire géographique de Byzance. Qalonymos pourrait lui, être issu du grec *kalo*, « beau ». Quant à Todros Todrosi, il pourrait dériver de « *Théodore* ».

des *Réfutations Sophistiques*, avec ce manuscrit arabe, pourrait toutefois nous aider à identifier cette signature et à comprendre la transmission de ces textes dans les bibliothèques arabes et juives.[196] Le manuscrit de Leyde a encore d'autres caractéristiques qui nous incitent à nous interroger plus à fond sur l'arrière-plan hellénisant d'Anatoli-Qalonymos-Todrosi. Le titre du manuscrit est rédigé en trois langues, arabe, hébreu et grec, et le texte est très souvent annoté dans la marge avec des mots en langue grecque qui retro-traduisent le texte d'Aristote, à partir du commentaire d'Averroès.

4.2. La méthode de travail : l'haqdamah de Todrosi et le *Kitāb al-ʿayn*.

Nous disposons de deux traductions hébraïques des Commentaires d'Averroès à la *Poétique* : le commentaire abrégé, traduit par Jacob Ibn Makhir au XIIIe siècle, et le Commentaire Moyen traduit par Todros Todrosi, qui complétait ainsi le corpus hébreu des Commentaires Moyens d'Averroès à l'Organon. Todrosi concevait la traduction des deux Commentaires à la *Rhétorique* et à la *Poétique* comme la traduction de deux parties appartenant à un même ensemble.

Dans sa longue introduction – *haqdama* - au Commentaire moyen d'Averroès au livre de la *Rhétorique*, Todrosi explique les motivations qui l'ont conduit à s'engager dans ce travail de traduction de la *meleket ha- halaẓa* (« art de la rhétorique ») et de la *meleket ha-shir* (« art de la poésie »). Cette introduction publiée en 1842[197] dans l'édition de Goldenthal, est très importante parce qu'elle constitue la seule trace écrite de Todrosi en tant qu'auteur originel d'un texte. Il développe ses argumentations en partageant son *haqdama* selon le principe des quatre causes aristotéliciennes, une théorie que l'on trouve énoncée dans le deuxième livre de la *Physique*, 3-9. Les quatre causes auxquelles Todrosi fait appel sont les suivantes : *ha-ṣiba ha-taḥlityit* (« la cause finale »), *ha-ṣiba ha-moniʿah* (« la cause motrice »), *ha-ṣiba ha-ẓuriyit* (« la cause formelle »), *ha-ṣiba ha-ḥomriyyit* (« la cause matérielle »). Il suit ainsi le principe de base de la téléologie aristotélicienne, selon lequel tout art et toute action tendent vers une fin qui les meut de l'intérieur (*Eth. Nicomaque* 1094a)[198], Todrosi nous explique ainsi la raison d'être de sa traduction des commentaires :

« A dit Todros Todrosi, de la descendance des Juifs : Les causes nécessaires pour achever notre traduction de ces deux arts (« *melakot* ») d'Aristote selon le commentaire d'Ibn Rušd – je veux dire l'art de la rhétorique (« *meleket ha-halaẓa* ») et l'art de la poétique (« *meleket ha-shir* ») - auxquels on parvient

[196] Buygues.
[197] J. Goldenthal, *Sefer Meleket ha-halaẓah le-Aristo,* Leipzig, 1842, p. 1-4
[198] Chez Falaquera aussi: « le principe fondateur de la réalité est (constitué par) quatre (choses) : la matière, la forme, l'acte et la finalité » *Reshit ḥokhma*, Berlin, p. 63

par l'action de quatre causes : finale (*taḥlitiyyit*), motrice (*moniʿah*), formelle (*ẓuriyyit*), matérielle (*ḥomriyyit*). La ***cause finale*** première est l'amour de la vérité et notre désir de l'inscrire dans le programme d'étude des philosophes parmi nos frères. Cela parce que les introductions rhétoriques et poétiques étaient des introductions déroutantes pour leurs auditeurs au point de leur faire penser qu'elles étaient pour la plupart du temps vraies, alors qu'elles ne sont pas toujours vraies et déroutaient la pensée en faisant prendre un semblant de vérité pour la vérité elle-même. C'est pour cela que j'ai décidé d'arracher la vérité des mains de ceux qui la cachent pour montrer aux philosophes que ce qui semble vrai n'est pas forcément la vérité. Pour leur donner la capacité d'examiner les commentaires rhétoriques et poétiques qui se trouvent toujours dans les explications naturelles et métaphysiques dans la Physique (*ḥokmat ha-tevʿa*) et la Métaphysique (*ḥokmat ha-elohut*) d'Aristote [et] pour leur donner les outils de cette faculté qui permet d'accéder à la vérité, à la connaissance des discours rhétoriques mêlés autant de mensonge que de vérité, et [des discours] poétiques qui ne sont tous que mensonge.»[199]

Malgré le ton parfois apologétique de ses argumentations, Todrosi nous offre un aperçu du climat intellectuel dans lequel il travaillait, et grâce auquel, peut-être, il avait décidé de traduire les Commentaires à la *Rhétorique* et à la *Poétique*. Il appartenait vraisemblablement à ce milieu intellectuel restreint de savants, *traducteurs-philosophes*, qui, dès l'enfance, dans la Provence des XIIIe-XIVe siècles, accédaient aux études religieuses traditionnelles, pour passer ensuite, aux études d'Ethique, et enfin, à l'âge de seize ans, à celles de la Physique et de la Métaphysique. La façon selon laquelle Todrosi conçoit son *haqdama*, basée sur les quatre causes aristotéliciennes, s'inscrit dans la tradition littéraire des XIVe-XVe siècles.[200] Elle semble nous révéler sa propre sensibilité philosophique et le fait que son activité de traducteur n'était pas séparée de l'exercice personnel de la philosophie, conçue en tant que discipline pratique qui mène au « couronnement final d'une vie », à savoir, la connaissance de la vérité grâce à l'étude et l'engagement spéculatif. Nous pouvons déduire cette inclination dans sa description des causes qui sont justement à l'origine de sa traduction même.

« La ***cause motrice*** [est] la deuxième, je veux dire le début du mouvement volitif auprès de nos frères qui étudient la philosophie (*dorshe' ha-filosofia*), de parvenir à la connaissance de la vérité, qui constitue le couronnement final de la vie humaine, comme le montrent les livres éthiques (*ha-middotiyit*) physiques (ha-*tevʿiyit*) et théologiques (*ha-elihiyit*). [] Puisqu'ils ont compris que les sujets éthiques occupent une partie de l'art rhétorique, dans le sens où celui-ci s'occupe tout à la fois du l'art du langage et de l'art éthique, et puisque la matière dont ils s'occupent est constituée tout à la fois de choses volontaires et de choix c'est pour cela que les commentaires rhétoriques sont mélangés par la beauté des vertus de l'âme et qu'ils ont demandé ».

[199] J. Goldenthal, op.cit., p. 1
[200] F. Lelli, op. cit., p.22

Même si, comme on le lit dans la cause finale, la rhétorique est un mélange de vérité et de mensonge, et que la poétique est un discours complètement mensonger (*sheqer*), Todrosi indique plusieurs points communs avec l'*Ethique*. Les objets de leur réflexion, à savoir la nature des actes volontaires et la manière dont les individus sont amenés à agir, constituent les éléments au cœur de ces deux traités qui concluent la *Ḥokmat ha-higayon* (*L'Art Logique*). L'action qui se produit naturellement chez les hommes est orientée vers l'exercice du vice ou de la vertu. C'est pour cela que, dans l'antiquité tardive, les discours rhétoriques et les discours poétiques étaient considérés comme les prolongements de la pensée éthique et psychologique. La fonction de moteur joué par l'imagination dans les discours poétiques, agit en relation avec la « faculté imaginative », *ha-koaḥ ha-medameh*, traitée par Aristote dans le traité *De l'Âme* et dans les livres de la *Rhétorique* et de la *Poétique*.

La traduction des commentaires moyens d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique* faisait donc partie d'un vaste projet anthologique original qui caractérise la pensée philosophique de Todrosi. Il faudra donc la considérer comme un des éléments de l'ensemble du projet de cet auteur, bien plus proche de l'interprétation al-farabienne et avicennienne de la tradition aristotélicienne, que de la tradition des commentaires d'Averroès. C'est en ce sens, que le projet philosophique de Todrosi représente une nouveauté dans l'étude de la pensée antique du moyen-âge juif.[201]

Dans son introduction, Todrosi décrit à propos de la cause formelle les sources auxquelles il a fait appel pour traduire les commentaires d'Averroès, et ce faisant, il se situe clairement dans la tradition de l'école de traduction des Tibbonides et nous dépeint indirectement le contexte intellectuel dans lequel il travaille. Les argumentations utilisées pour justifier les raisons de sa traduction et, notamment son *excusatio non petita* , concernant sa faible connaissance de l'arabe et de l'hébreu, font partie des figures de style typiquement utilisées par les traducteurs juifs médiévaux des XIIIe-XIVe siècles.[202] Todrosi nous révèle son rapport avec ses langues de travail et ses outils de traduction :

« La *cause formelle*, je veux dire celle qui donne la substance du discours, est la connaissance faible que nous avons des deux langues, l'hébreu et l'arabe. Et c'est de cette forme de connaissance que dérive la restitution mot à mot des intentions [contenues] dans ce livre, et constitue la substance de la traduction. [] Puisque les philosophes parmi nos frères, qui ne les connaissent pas, m'ont demandé de les traduire. Je n'étais pas en mesure de produire cette traduction jusqu'au moment où j'ai pu avoir l'honorable livre qui

---

201 M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Paideia, Brescia, 1996, p. 249-253

202 S. Harvey, *The Introductions of Thirteenth-Century Arabic-to-Hebrew Translators of Philosophic and Scientific Texts*, in *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*, R.Wisnovsky, F. Wallis, J. Fumo, C. Fraenkel, Brepols, 2011, p. 223-234.

rassemble toutes les explications de chaque mot arabe avec sa valeur grammaticale, il s'appelle *Sefer ʿAyn*. Ce livre fait honneur de manière merveilleuse au grand sage parmi nos traducteurs Rabi Samuel Tibbon – que soit louée sa mémoire – qui le rapporta des pays arabes.»[203]

Dans ce passage, Todrosi dit avoir utilisé pour sa traduction le dictionnaire arabe, *Kitâb al-ʿAyn,* d'al-Ḥalīl Ibn Ahmad al-Farahīdi (VIIIe siècle), livre que Samuel Ibn Tibbon utilisa lui aussi pour ses traductions. Todrosi en connaissait parfaitement l'importance. Le *Kitāb al-ʿAyn,* était à l'époque, le premier grand dictionnaire de la langue arabe. Les mots y étaient classés non pas par ordre alphabétique mais en fonction de l'articulation progressive des lettres-phonèmes, c'est-à-dire selon le positionnement articulatoire de celles-ci dans l'appareil phonatoire, des lettres-phonèmes articulées dans la partie la plus postérieure du pharynx à celles articulées dans la partie la plus antérieure de la bouche. La première lettre-phonème du dictionnaire est une occlusive glottale emphatique, le *ʿayn*, dont le point d'articulation est situé au plus profond de la gorge, la dernière est une labiale, le *mim*, située au point le plus externe de la bouche. Al-Khalîl, connu pour avoir été un des fondateurs de la métrique arabe, rédigea aussi deux ouvrages de musique et de métrique, le *Kitāb al-naġam* (« le Livre des mélodies ») et le *Kitâb al-īqāʿ* (« le Livre du rythme »).[204] Le *Kitāb al-ʿAyn,* s'il est le premier dictionnaire arabe, est aussi une des plus anciennes études de la phonétique arabe, produite en terre d'Islam et déjà connu, probablement, dans le monde juif, par le *Kitāb aš-Šʿīr al-ʿībrāniyyia* (« le Livre de la poésie hébraïque ») de Saʿadya a Gaon, comme le montre Allony dans son introduction à l'édition de ce texte.[205]

La méthode employée par Todros Todrosi est celle de la traduction calque, une traduction littérale, mot à mot, déjà utilisée par Yehuda Ibn Tibbon, Samuel Ibn Tibbon et suivie par la majorité des traducteurs liés à l'école de traduction des Tibbonides. Les raisons à la base de ce choix sont bien expliquées par Yehuda ibn Tibbon dans son introduction au *Sefer Ḥovot ha-Levavot* (« le Livre des devoirs des cœurs »). Le père fondateur de la traductologie hébraïque médiévale s'exprime ainsi :

« La plupart des *Géonim* en exil dans l'empire musulman, aussi bien en Babylonie qu'en terre d'Israël ou en Perse, parlaient l'arabe. Toutes les communautés d'Israël qui se trouvaient en ces lieux parlaient cette langue. Ils ont donc rédigé la plupart de leurs commentaires des livres bibliques des ordres de la Mishna et du Talmud en langue arabe [..] vu que le peuple comprenait cette langue, mais aussi que c'était une langue de grande amplitude, riche en tout domaine et qui répondait à tous les besoins du locuteur ou de l'écrivain. Son éloquence porte loin, elle explique

[203] Goldenthal, op.cit., p. 3
[204] R. Talmon, *Arabic Grammar in its Formative Age: Kitab al- Ayn and its Attribution to Halil b. Ahmad*, Brill, 1997
[205] Saʿadya ha-Gaon, *Sefer ha-Egron*, ed. Allony, p. 96

et permet de toucher à tous les sujets, bien mieux que ce qu'il est possible de faire en hébreu, car nous ne disposons de la langue hébraïque que pour ce qui se trouve dans les livres de la Miqra. [] Je me suis efforcé dans la limite de mes capacités de ne pas m'écarter des tournures de l'auteur. Chaque fois que j'ai été en mesure de traduire ***mot à mot***, même si le style obtenu n'était pas aussi heureux que je l'eusse souhaité, c'est ainsi que j'ai procédé. Lorsque je ne parvenais pas à traduire une expression de cette manière, je m'interrogeais et approfondissais la réflexion jusqu'à ce que je la comprenne. Ce n'est qu'ensuite que je la traduisais. Lorsqu'il me restait un doute, je m'enquerrais de son sens dans les livres traitant de la science d'où l'auteur l'avait tirée. Après en avoir acquis une compréhension claire, je traduisais. Que le lecteur de la présente traduction ne me tienne pas rigueur du fait que j'ai décliné en différents endroits certains verbes et certains noms dans des constructions grammaticales qui ne sont pas attestées en hébreu. Car, c'est la nature du sujet traité associée à la pauvreté de la langue – ainsi que je l'ai indiqué – qui m'y a contraint. »[206]

A partir des mots de Yehuda Ibn Tibbon, on comprend que son choix de traduire en langue hébraïque, mot à mot, les textes de la tradition arabe, n'a rien à voir avec un choix stylistique ou esthétique. Comme Dante dans le *Convivio*[207], Ibn Tibbon aussi était conscient de l'artifice que constitue ce type de traduction, mais il savait aussi que le but n'était pas de rédiger un « beau » texte, mais plutôt un texte « exact », parfaitement en accord avec l'original. Son intention première n'était pas littéraire, mais plutôt celle de construire un palimpseste de correspondances lexicographiques où fixer le lexique scientifique hébraïque.

---

[206] B. Ibn Paquda, *Sefer Ḥovot ha-Levavot*, ed. A. Zafroni, Yerushalaim, 1988, p.1-5.

[207] « E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra tramutare senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione perché Omero non si mutò di greco in latino come l'altre scritture che avemmo da loro. E questa è la cagione perché li versi del Salterio sono senza dolcezza di musica e d'armonia; che essi furono trasmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e nella prima trasmutazione tutta quella dolcezza venne meno. » *Convivo*, I, VII, 14-15. Dans le monde latin, l'emploi de la méthode de la traduction calque était diffusé et justifié avec le même esprit que celui de Judah Ibn Tibbon. A ce sujet, voir les travaux sur les traductions latines des ouvrages d'Aristote et de Platon chez R. Colomba, *Enrico Aristippo e il prologo alla traduzione del Fedone*, in *Medioevo umanistico e umanesimo medievale, Testi della X settimana di studi medievali, Palermo 22-26 ottobre 1990*, Scrinium, Quaderni, éd Estratti di Schede Medievali, n. 16, Palermo, 1993, p. 212-220; L. Minio Paluello, *Aristotele dal mondo arabo al mondo latino*, in *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Settimane del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1965, p. 610.

4.3. Le lexique du Be'ur Sefer ha-Shir : les termes clés et la grammarie philosophique

Je analiserai deux éléments centraux du lexique philosophique du *Beur Sefer ha-Shir.* La première caractéristique concerne :

1. Le vocabulaire du Be'ur, et en particulier a) les spécificités de la traduction de Todros Todrosi, produit de l'école de traduction Tibbonide ; b) la traduction hébraïque des mots clés de la Poétique passéé par la traduction à partir de l'arabe.

2. La deuxième, concerne la description des parties du discours qui se trouve dans le septième chapitre du *Be'ur*. Il s'agit d'établir une comparaison entre la lexicographie grammaticale philosophique, telle qu'on l'observe au sein des traductions philosophiques de l'arabe à l'hébreu, et la lexicographie du *diqduq*. Cette piste de recherche s'inspire à l'étude de A. Elamrani-Jamal intitulée *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (Vrin, 1983), où l'auteur décrit le phénomène de la naissance de l' *ʿilm al-manṭiq*, la science du langage, en tante que formation parallèle à celle du *naḥw*, ou bien la grammaire classique de l'arabe classique developpée à l'interieure des sciences islamiques traditionnelles.

Nous essayerons donc de vérifier cette hypothèse à travers le lexique du *Be'ur Sefer ha-shir* et d'autres ouvrages, philosophiques et non philosophiques, rédigés entre les 13ème et 14ème siècles.

La méthode employée par Todros Todrosi est celle de la traduction calque, c'est-à-dire, la technique de traduction de l'arabe à l'hébreu mise au point au 13ème siècle par les Tibbonides, et qui se maintint jusqu'à la fin du 14ème siècle, lors de l'expulsion des Juifs des territoires de Provence. La traduction-calque de Todrosi est une traduction extrêmement littérale où la langue d'arrivée, l'hébreu, suit très soigneusement la structure morphosyntaxique de la langue de départ, l'arabe. Cette traduction dite *ad verbum* concerne toutes les traductions de Todrosi, et trouve un écho dans le travail d'autres traducteurs-philosophes juifs provençaux et italiens de la même l'époque, ainsi que dans le travail des *scriptoria* latins médiévaux.

Toutefois, ce caractère mimétique de l'hébreu médiéval[208], qui rend la lecture du texte de la part des modernes très difficile, ne constituait point un problème pour les lecteurs philosophes en langue hébraïque, que ce soit, au Moyen âge ou plus tard, aux 16ème et 17ème siècles, quand ces textes continuaient à circuler et à être étudiés et copiés et que l'hébreu médiéval était encore une

[208] Antoine Meillet sur le « procédé *mimétique* » in A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine,* Paris 1948.

langue savante. Cette langue a été décrite par Goshen-Gottstein et puis, par Gad Zarfati qui l'a justement et efficacement qualifiée de « langue des traducteurs », *ha-lashon ha-metarghemeim*, soulignant ainsi l'intentionnalité et la créativité du travail intellectuel des traducteurs. Le processus consista à harmoniser les diverses couches de l'hébreu : l'hébreu biblique, l'hébreu rabbinique et leurs développements sémantiques, durant tout le Moyen âge, quand l'hébreu était utilisé en tant que langue savante.[209] La traduction de l'arabe à l'hébreu porta à l'adoption de termes nouveaux empruntés à la langue arabe et à une nouvelle sémantisation des mots déjà qui existaient déjà en langue hébraïque, mais prenaient dès lors une autre signification, ils signifiaient en effet des concepts nouveaux liés au nouveau contexte de la langue, et donc de la pensée philosophique.

C'est justement le cas du lexique du *Be'ur Sefer ha-Shir* qui présente des caractères innovateurs parce que, pour la première fois, il traduit en hébreu des notions fondamentales de la *Poétique*, à savoir, la mimesis (*ḥiquy*), le mythos (*sipurey' ṭifly*), la comédie (*bizayon*), la tragédie (*shevaḥ*).

Les mots clés de la Poétique en hébreu passés par le filtre de la tradition arabe

La *Poétique* d'Aristote occupe une position cruciale dans l'histoire de l'aristotélisme et dans la conscience littéraire européenne. Elle est liée à l'histoire du théâtre et des formes du spectacle dans la Grèce ancienne, où le drame avait la force d'un acte purificateur. Sa transmission ininterrompue, en fait un des classiques de l'esthétique littéraire ancienne qui réunit tout à la fois l'orient islamique et l'occident latin. Les notions de *mimesis*, *mythos*, *comédie*, *tragédie*, ne représentent pas seulement les notions clés de la *Poétique* mais celles d'une culture artistique et pédagogique qui mêle la narration de gestes héroïques ou dramatiques des grands personnages du passé avec un double but, éthique, à savoir, éduquer au moyen de l'art poétique, et thérapeutique, à savoir, purifier (comme la musique) les âmes de leurs passions au moyen de la commotion.

Comment la tradition juive a-t-elle pu interpréter ces mots et ces notions ? La grande majorité des mots philosophiques contenus dans le *Be'ur Sefer ha-Shir* proviennent de la traduction de l'arabe à l'hébreu des ouvrages de Maimonides, et plus généralement, des textes philosophiques traduits avant que la *Poétique* ne le soit. C'est le cas de mots courants, tels que : art poétique : *melekhet ha-shir* ; récit imaginatif : *ṣipur dimyoni* ; faculté imaginative : *koaḥ ha-medameh* ; habitus : *kinyan* ; espèce : *sug/ min* ; type : *min* ; substance : *ʿeẓem*, tous déjà présents dans le *Sefer Milot ha Higayon* ou le *Moreh Nevuḥim* de Rambam, et dans beaucoup d'autres ouvrages.

Par contre, les mots: mimesis : *ḥiquy* ; mythos : *sipur ṭifly*; comédie : *bizayon* ; tragédie : *shevaḥ*, sont parfaitement spécifiques à la traduction de Todrosi. Naturellement, ces mots en

[209] Efros,

tant que tels, ne sont pas nouveaux, mais c'est leur utilisation qui est nouvelle. Leurs signifiés de base s'enrichissent de la valeur sémantique du contexte et de la lecture arabe d'Averroès. C'est le cas par exemple, du mot *mythos*, qu'Averroès traduit par *ḫurāfa* « récit, fable » (suivant en cela, Mātta Ibn Yūnūs) et que Todrosi traduit lui, par *sipur ṭifly* « récit de peu d'importance ». Cette traduction est très importante justement parce que ce n'est pas, cette fois, une traduction *ad verbum,* mais une traduction *ad sensum* . Avec *sipur ṭifly,* Todrosi traduit l'arabe, *ḫurāfa*, non pas simplement dans son sens de « récit » ou « fable » mais selon le sens de *ḥadīt ḫurāfa* qu'il y a dans la tradition musulmane, c'est-à-dire, dans le sens justement de « discours dépourvu de sens ». Dans un article que Rina Drori dédie à ce sujet, elle explique que l'expression, *ḥadīt ḫurāfa,* est d'origine coranique et a été employée par rapport à un *ḥādīt* du Prophète où il raconte l'histoire d'un homme nommé Ḫurāfa, originaire de la tribu des Banu ʿUdra, qui un jour, fut possédé par des djinns et retourna dans son village en racontant des histoires fantastiques et incroyables sur sa rencontre avec ceux-ci.[210] Ce terme indique donc, dans la tradition littéraire musulmane, une fable dépourvue de vérité. Et c'est bien cette connotation-là que Todrosi a voulu saisir quand il a choisi *sipur ṭifly* pour rendre le *ḫurāfa* d'Averroes. Ce cas, par exemple, soulève la grande question que j'espère d'aborder dans mes recherches futures, de savoir quel type de connaissance et à quelles sources, les Juifs provençaux avaient accès à la langue et la culture arabe traditionnelles.

Ce même naturalisation de la pensée grecque via l'arabe a pénétré la traduction des mots grecs de *comédie* et de *tragédie*. Pour la première fois, *bizayon* « blâme », indique la comédie, et *shevaḥ* , « éloge », indique la tragédie, tout en derivant des mots arabes , *hiğā'* et *madiḥ*, et en réalisant, ainsi une adaptation hébraïque des deux genres fondamentaux de la poésie arabe.

La *lexis* en langue hébraïque : les parties du discours dans le *Be'ur Sefer ha Shir*

Si les termes clés de la *Poétique* représentent une spécificité de ce texte, un regard d'ensemble à la tradition de l'Organon en langue hébraïque nous semble soulever des questions linguistiques intéressantes et très proches de celles étudiées par Elamrani-Jamal sur la relation entre la grammaire classique de l'arabe et la grammaire philosophique issue des traductions des textes philosophiques grecs. Aristote, confie sa description des parties du discours à deux livres : le *De l'Interprétation*, en grec, *peri hermeneias*, et la *Poétique*, en grec, *peri poiètikes*.

Le *peri hermeneias* s'articule autour de la théorie du jugement et de la notion de vérité, à la base de l'ontologie d'Aristote, qui se fondent sur l'analyse de la forme d'expression logique la plus élémentaire, à savoir la *proposition*.

[210] Pour une bibliographie des sources concernant le *ḥādīt ḫurāfa,* voir R. Drori, *Legitimizing Fiction in Classical Arabic Literature : ḥadīt ḫurāfa*, op.cit., p. 37-47.

Cette analyse est à la base de l'herméneutique aristotélicienne et, au début du *peri hermeneias*, s'articule autour de la déscription de ce qu'est le nom (*onoma*) et ce qu'est le verbe (*rēma*), et puis, ce qu'est la négation (*apofasis*), l'affirmation (*katafasis*), l'énonciation (*apofansis*) et le discours (*logos*). Après avoir analysé le nom et le verbe, Aristote décrit la fonction *logos apofanticos*), c'est-à-dire, du discours démonstratif, et renvoie pour les autres types de discours et de leurs parties, à la description qu'il en donne dans les livres de la *Rhétorique* et de la *Poétique*.[211] C'est en effet, dans le vingtième chapitre de la *Poétique,* qui correspond, dans la traduction hébraïque du Commentaire moyen d'Averroès, au septième et dernier chapitre du *Be'ur,* qu'Aristote poursuit l'analyse des parties du discours commencée dans le *peri hermeneias.*

Nous observerons, à ce propos, la section où Averroès commente le chapitre 20 de la Poétique sur la *lexis* (« locution, énoncé ») afin de suivre :

1. la manière dont Todrosi traduisit les termes arabes du texte,
2. et comment ces termes se situent par rapport à la tradition grammaticale de quelques autres ouvrages, philosophiques et non philosophiques. Je proposerai à ce sujet un tableau comparatif de certains termes utilisés dans le *Be'ur Sefer ha-Shir* et les textes suivants : le *Maqāla fī-ṣināʿat al-manṭiq* de Maimonide (1135-1204), traduit *Be'ur melekhet ha-higayon* par Moshe ben Samuel Ibn Tibbon (Marseille, 1240-1283) ; Le *Be'ur Ibn Roshd la-Sefer ha-meliẓah le-Ariṣṭo* traduit de l'arabe à l'hébreu par Jacob Anatoli (1194-1256), et le *Ma'amar be-mispar ha-ḥokhmot*, traduction de *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* d'al-Fārābī, faite par Qalonymos ben Qalonymos d'Arles (1286-1328) ; et pour la grammaire hébraïque : le *Sefer ha-Riqma*[212] d''Abū-l-walid Ibn Jannaḥ (circa 990-1050) traduit en hébreu par Judah Ibn Tibbon (1120-1190).

Les observations suivantes, bien que limitées, voudraient apporter une contribution à la définition des caractères linguistiques de l'hébreu médiéval, et interroger cet « état » de la langue hébraïque par rapport aux phases précédentes.

Le septième chapitre du *Be'ur* correspond au passage où Averroès commente le vingtième chapitre de la *Poétique* sur la *lexis,* dans lequel Aristote poursuivait sa description des parties du langage qu'il avait initiée dans le *peri hermeneias*.

> **Septième chapitre** Il dit[213] : les éléments fondamentaux des discours, qui se trouvent dans chaque discours poétique, sont au nombre de sept : la « **syllabe** », la « **conjonction** », la

[211] Ibid. 17, a5
[212] Yonah Marwan Ibn Ğiana'h, *Sefer ha-Riqmah u-meturgam ʿivryt me-et ha-ḥakham Yehuda Ibn Tibbon*, éd. D. Goldberg-R.-Kirkheim, Frankfurt, 1856.
[213] Poétique, 1456b, 20-23

« **disjonction** », le « **nom** », le « **verbe** », la « **flexion** », la « **parole** » et l'« **énoncé** ». Les principes fondamentaux des syllabes sont des choses inséparables, je veux dire les « lettres », mais pas toutes, en effet, seulement celles qui sont telles que des syllabes puissent être composées et les plus simples de ce qui peut être prononcé. Cela parce qu'[au contraire], les voix des animaux, ne sont pas divisibles en lettres, et pour cela, nous disons qu'il n'y a pas un seul son de ce genre composé par des lettres, ni une seule partie de leurs cris, qui soit également une lettre. Quant à ce son qui est une syllabe, [il est composé] de deux parties : de la « **voyelle** » et de la « **consonne** ». Et la voyelle est ce qui est produit par un coup des lèvres ou des dents, ou d'une autre partie de la gorge, et c'est un son composé, sans distinction, je veux dire, qui ne peut pas être distingué dans le discours, de la consonne. »

Pour montrer les spécificités de la technique de traduction de Todrosi par rapport au texte arabe, et aux textes des philosophes et des grammairiens, nous présentons ici un tableau comparatif des termes grammaticaux examinés.

Talḫīṣ	**Be'ur ha shir**	**Be'ur melekhet ha-higayon**	**Ma'amar be-mişpar**	**Sefer ha-meliẓah**	**Sefer ha-Riqmah**
muqaṭaʿa	**ghezer**	**ot**	**ghezer**	**ghezer**	**ot**
ribāṭ	**kesher**	**milah**	**kesher**	**kesher**	**milot ha-ṭaʿam**
fāṣila	**mavdil**	**mavdil**	**mavdil**	**mavdil**	
ism	**shem**	**shem**	**shem**	**shem**	**shem**
kalima	**dibur/milah**	**poʿal/dibur**	**milah**	**milah**	**poʿal**
taṣrīf	**kinuy/neṭiya**	**kinuy**	**neṭiya**	**neṭiya**	**kinuy**
qawl	**amar**	**amar**	**amar**	**amar**	**ḥibūr**

Les manuscrits du *Be'ur Sefer ha-Shir* nous révèlent l'existence d'une hésitation pour ce qui concerne la traduction de deux termes :

1. le mot pour le **verbe,** « *dibur* », corrigé dans la marge avec le terme *milah* ; à noter que le *Be'ur* n'utilise jamais le terme *poʿal* ; l'hésitation à notre avis dérive de la traduction de Moshe Ibn Tibbon du terme kalima, qu'il rend par le mot *dibur* dans *Sefer Milot ha-higayon.*

אללפטה אלתי יסמיה נחוי אלערב אלפעל הי אלתי נסמיהא נחן **אלכלמה** וקד דקרנא דלך

Tibbon :

התיבה אשר יקראהו מדקדק הערב הפועל היא אשר נקראהו אנחנו **הדבור** וכבר זכרו זה

2. le mot pour la **flexion,** « neṭiya » qui dans le texte est corrigé dans la marge avec le mot *kinuy*.

Un cas très intéressant, par exemple, concerne la définition du « verbe » en tant que *milah* ou *dibur*. La racine de la question a été indiquée par Deibler, dans son édition du *Commentaire d'Averroès au peri hermeneias*, et par Elamrani Jamal[214] ; ils expliquent qu'il est typique de la langue arabe d'Averroès, d'appeler le verbe *kalima* et non pas *faʿil*, comme le fait Fārābī (et avec lui aussi Rambam et Falaquera).[215] Diebler explique cela par le fait que « *kalima est le choix d'un terme plus large, pouvant inclure les cas des proposition nominales. La présentation selon laquelle le verbe est un nom auquel s'ajoute une détermination temporelle proche de celle de l'école grammairienne de Koufa et du Kitāb de Sibawayh*.»

La traduction hébraïque du commentaire d'Averroès au *peri hermeneias* traduit l'arabe *kalima* par l'hébreu *milah* ansi que le terme *muqaṭaʿa*, syllabe, par le mot *ghezer*, et voyelle et consonne par l'expression « *ha-'ot ha-kolanyt/ al-ḥarf aṣ-ṣawt*» et « *ha-*'*ot ha-bilti kolanyt* / *al-ḥarf ġayr aṣ-ṣawt* ». [mss. BNF 994-995.] De la même manière, le *Ma'amar be-miṣpar ha-ḥokhmot*, traduction de *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* d'al-Fārābī, faite par Qalonymos ben Qalonymos d'Arles, porte les mêmes mots :

Milah signifie le « verbe ». La Syllabe est appelée « ghezer » à la place du mot habituel « 'ot » empolyé par Fārābi. Qalonymos traduit ainsi :

« les *lettres* (*otiot*), sont appelées par les Arabes, causes (*sibot/ asbāb*) ou échelons (*itadot/awtād*)[216] et chez les Grecs, elles sont appelées, *ghezerim* et *raglaym* ».[217]

Le terme *ghezer* indique donc ici la lettre, mais dans une langue dérivée du grec, tout comme *milah* dérive du contexte linguistique auquel Averroès se référait.

A partir de cette analyse, il nous semble donc possible l'existence de deux systèmes lexicographiques et grammaticaux : celui du *diqduq* et celui de la *melekhet ha-higayon*. La présence d'un double registre philosophique et grammatical nous semble être déjà évoquée par Maimonide même dans le *Sefer Milot ha-higayon* où, au début de chaque chapitre, il souligne la

[214] Commentaire Moyen sur le De Interpretatione, A. Benmakhlouf- S. Diebler [eds], Vrin, Paris, 2000, p. 84 ; Elamrani-Jamal, op.cit., p. 221-223

[215] Zonta, p. XXXII-XXXV

[216] « Cordes et échelons » أسباب و اوتاد où le terme, *asbāb,* signifie à la fois *cordes* et *causes*. V. Zonta, p. 56

[217] Zonta, p. 5

différence entre le lexique grammatical des grammairiens arabes, *naḥw al-ʿarab* (Tibbon : *diqduq ha-ʿarav*) et celui des logiciens, ʻ*ahl ṣināʿat al-manṭiq*, (Tibbon : *baʿal meleket ha-higayon*).[218]

Le calque syntactique : quelque exemple

Le procédé qu'utilisa essentiellement Todrosi fut celui du calque syntactique. La structure linguistique de l'hébreu suivait celle de l'arabe, et la parenté linguistique entre les deux langues, parfaitement ressentie par le traducteur, l'aidait dans le processus d'adaptation de plusieurs tournures du texte.

Établir des équivalences lexicales sera très utile pour comprendre la syntaxe du texte hébraïque. Le calque syntactique était employé pour de petits éléments comme les prépositions, les conjonctions, mais aussi pour des unités plus importantes, comme la structure verbale, la construction des possessifs, les expressions rhétoriques fondées sur la répétition et même le choix lexical, pour lequel Todrosi cherchait à être le plus mimétique possible.

1. *Prépositions et particules*

Todrosi transposa littéralement les préposition arabes en hébreu. Parfois, les prépositions arabes et hébraïques correspondent phonétiquement et graphiquement.[219] Todrosi choisit de ne pas modifier la structure de la phrase arabe pour l'adapter à l'hébreu, et la traduisit telle quelle:

arabe : *fī hāḏa → hébreu* : *ba-ze*

arabe : *mimma fī → hébreu* : *mi-ma she-bo*

arabe : mimmāḏa → hébreu : mimma-ze

arabe : *mā fī → hébreu* : *ma she*

arabe : wa fī → hébreu : ve-be

arabe : min → hébreu : mi-ha

arabe : *qād → hébreu* : *kvar* (en arabe classique, la particule, *qād*, indique une action accomplie[220]. Souvent, à cause de sa nature redondante le *qād* n'était pas traduit. En arabe, *qād*

[218] « Le nom [ism/shem] que les grammairiens arabes appellent *principe* [*mubtada'/hatḥalah*], les logiciens l'appellent **sujet** [al-mawḍuʿa/ha-nose']. Et ce que les grammairiens appellent *prédicat* [*ḫabar al-mubtada'/sipur ha-hatḥalah*] les logiciens l'appellent **objet** [al-maḥmūl/ha-nasu]. (..) que le prédicat soit appelé *ism*/***shem***, ou *paʿil*/***poʿal*** ou *ḥuruf*/***milah***, ou *ğumla*/***klal***, il est toujours ce qu'on appelle **objet** [maḥmūl /nasu]. Rambam, *Sefer Milot ha-Higayon*, trad. Moshe Ibn Tibbon, L. Roth-D.H. Baneth [eds], Magnes Press, Yerushalaim, 2004, p. 3-4 ; pour le texte arabe, voir l'édition de Kafiḥ, *Maqāla fī-ṣināʿat al-manṭiq*, p. 25

[219] G. Zarfati, *peraqym ha-toledot halashon ha-ʿivryt, ha-Universyṭa ha-petuḥa*, n. 7, Tel Aviv, 1994, p. 44

220 R. Traini, *Vocabolario arabo-italiano/italiano arabo*, Istituto per l'Oriente, Roma 2004

suivi du verbe accompli signifie « déjà, désormais » ; suivi du verbe de l'inaccompli « parfois, peut-être, probablement ». Dans ce passage, Todrosi le traduit avec l'hébreu, *kvar,* « déjà », mais transforme le verbe arabe accompli, *iagibu,* « (déjà) il aura fallu », par une forme hébraïque de l'inaccompli *ieḥuiyyav* « (déjà) il faudra »).[221]

2. ***L'homonymie***

Un exemple de traduction homophone concerne le mot *ḥarûz,* qui indique le mètre long de la poésie hébraïque médiévale : le terme hébreu, *ḥaruz,* חרוז, emprunté à l'arabe, *ʿurūd.* La traduction se fonde sur une homonymie phonétique et graphique du mot.

La conjugaison « ou » formée par les voyelles, *alef* et *waw* ;

arabe : au - hébreu : o - graphiquement - arabe : او *hébreu :* או .

La phrase nominale qui ouvre le premier paragraphe et introduit le discours d'Aristote, dit :

arabe : *inna qasad**na alān** al-takallim fī ṣinā'a al-sh'ir,* إنّ قصدنا الآن التكلّم

hébreu : *kavvanate**nu ʻatta** ledaber bi-meleket ha-shir,* כוונתנו עתה לדבר במלאכת השיר

3. ***L'onomastique des noms propres***

En étudiant la transcription du nom d'Homère dans le manuscrit arabe du *CMàP*, Renan et Lasinio[222] suggérèrent une provenance espagnole d'un des copistes du texte arabe. Ils voient en effet,un hispanisme dans la palatalisation de la sibilante *sh* du nom d'Homère, écrit en écriture semi-pleine *ūmīruš,* اوميرش (ou en écriture complètement pleine, اوميروش), à la place de la lecture, *ūmīruš,* avec sibilante palatale. Une fois seulement, le nom d'Homère se trouve écrit avec la sibilante dentale, س , *ūmīruš,* اوميرس . Le calque hébraïque éclaire notre lecture, parce qu'il reproduit seulement la variante arabe, *Ûmîrush,* par l'utilisation de la consonne, *shin* ,אומרשׁ, et jamais par la *samech*, ס. Toutefois, les autres noms d'Aristote, Empédocle et Socrate, ne se terminent pas avec l'hispanisme supposé utilisé pour Homère, et la tradition hébraïque ne suit pas toujours celle de l'arabe.

Arabe : *āristūtālīs → hébreu* : *Arisṭo*

arabe : *Ibnādqlīs → hébreu* : *Ibdaqlis*[223]

arabe : *Soqrat → hébreu* : *Soqrat*

---

[221] G. Zarfati, op.cit. p. 44

[222] F. Lasino, op.cit., p. 10-11

[223] Dans le Commentaire abrégé d'Ibn Roshd à la Poétique, dont il est conservé seulement la copie en langue judéo-arabe rédigée par Rabbi Jacob al-Makhir de Narbonne, le nom d'Empédocle est attesté dans une forme encore différente : *Ibn daqlis* (BNF, Mss, 1008). Nous pourrions vérifier la transmission de tous ces noms, dans beaucoup d'ouvrages en langue arabe et hébraïque. Souvent la transcription de ces noms grecs est définie en fonction de la chaine de transmission du copiste ou selon sa propre intervention personnelle.

La répétition

Une dernière observation sur la langue arabe du *CMàP* nous est suggérée par Martin, qui remarque, dans les *Commentaires* d'Averroès, l'utilisation d'un type particulier de *muzâwağa,* ou *répétition*[224]. La répétition est un type de procédé très utilisé dans la rhétorique arabe et dans les langues sémitiques. Il s'agit de couples de synonymes qui « s'enrichissent mutuellement » pour renforcer le concept exprimé. Les langues romanes aussi connaissent ce type de redoublement : *bel et bien, volente o nolente* (par contraste),

Dans ce passage du texte, nous trouvons

arabe : *tuğra muğra* → *hébreu* : *nohaghim hanahaga* → *fr.* « guidé à la (bonne) conduction » (= « de la meilleure des manières »)

Selon Martin, chez Averroès, la création inusuelle de couples sémantiques, est l'indice de la volonté de l'auteur de « délimiter avec clarté l'extension sémantique d'un concept philosophique, d'une notion nouvelle que les mots classiques, dans leurs acceptions courantes, ne suffisent pas à exprimer avec précision[225] » Ce procédé stylistique qui utilise la redondance lexicale pour donner de l'emphase et renforcer le concept évoqué, est déjà bien connu, il est pratiqué dans la Bible et parfaitement attesté dans le *Sharshot ha-Kesef* , dictionnaire médiéval d'hébreu provençal de Joseph Caspi[226].

En conclusion, la langue philosophique des traducteurs des 13ème et 14ème siècles a vu l'entrée, dans la langue hébraïque, de termes grammaticaux liés à la tradition des textes logiques traduits de l'arabe à l'hébreu.

Ce que nous voudrions souligner ici, c'est l'existence d'un double lexique grammatical né au Moyen âge suite aux traductions de la Logique d'Aristote et directement influencé par l'interprétation averroïste de la grammaire arabe. Un exemple très parlant fut le cas du verbe : *faʿil* chez Fārābi, et *kalīma* chez Averroès, d'où dérive la tradition de *milah* dans l'averroïsme juif.

L'idée de la création d'une grammaire philosophique née des traductions de la *Logique* d'Aristote, a été soulignée par les historiens de la grammaire arabe, A. Elamrani-Jamal et

[224] A. Martin, *Un type particulier de la Muwazaga dans la langue d'Averroès, dans Mélanges à la mémoire de Philippe Marçais,* Maisonneuve, Paris, 1985, p. 102-111

[225] Martin, *op.cit.* p. 105

226 C. Aslanov, *Le provençal des Juifs et l'hébreu en Provence. Le dictionnaire sharshot ha-Kesef de Joseph Caspi*, Collection de la *Revue des Études juives*, dirigée par S.C. Mimouni, G. Nahon et C. Touati, Paris, p.99-108

Versteeg[227] qui examinèrent une grande quantité de textes afin de décrire le développement parallèle de la science grammaticale classique, d'un côté, le *naḥw*, et de la science du langage, de l'autre côté, le *ʿilm al-luġa*, lié au contexte de l'adoption de la philosophie grecque, à savoir, de la science logique d'Aristote, le *ʿilm al-manṭiq.*

[227] *Greek Elements in Arabic Linguistic Tradition*,

III

Troisième Partie

5. LE *BE'UR SEFER HA-SHIR MI-ARISTO*

CRITERES D'ÉDITION CRITIQUE ET TRADUCTION FRANÇAISE

L'édition critique que nous proposons ici repose sur l'étude philologique de deux manuscrits arabes et de neuf manuscrits hébreux du Commentaire Moyen à la *Poétique*. L'analyse comparée de ce corpus « oriental » du Commentaire a été d'une grande importance pour saisir les spécificités intrinsèques de la traduction hébraïque de Todrosi – en termes d'innovations linguistiques, théorie de la traduction – ainsi que pour établir la réélaboration du texte arabe. L'édition critique comprend l'étude paléographique et codicologique des manuscrits hébreux grâce auxquels il a été possible de repérer les aires géographiques de rédaction des copies. Dans certains cas, nous disposons des colophons des scribes et des dates de rédaction des copies manuscrites. Un paragraphe de l'édition y est consacré.

L'apparat critique de l'édition est constitué par des témoins manuscrits hébreux et arabes, ainsi que par des éditions critiques du texte arabe dues à Badawi et à Butterworth-Harîdî.[228] La tradition latine n'est prise en compte qu'en ce que concerne la réalisation linguistique des mots clés de la Poétique, elle ne constitue pas une partie essentielle de cette étude.

Des témoins hébreux, *ל est le seul témoin dont l'on dispose en voie indirecte, car il a été perdu dans l'incendie de la Bibliothèque Royale de Turin en 1904. Il été publié par la première édition critique du Commentaire Moyen à la *Poétique*, édité par Fausto Lasinio[229] sur la base de deux manuscrits hébreux : Parme et Turin. C'est d'ailleurs, grâce à cette édition qu'on peut utiliser *לcomme témoin. L'édition de Lasinio, bien qu'incomplète, présente de nombreux mérites. Il s'agit d'un ouvrage pionnier en matière d'étude sur les corpus arabo-hébraïques médiévaux ; les

[228] A.-R. Badawi, *Fan aš-šʿir. Aristutālis fī aš-šīʿr mʾa al-tarğuma al-ʾarabiyya al-qadima washurûh al-Fārābī wa Ibn Sina wa Ibn Rušd*, Le Caire, 1953; Ch. Butterworth-A.A. Harîdî, *Talḥîs Kitâb al-Shʾîr. Commentarium medium in Aristotelis De arte Poetica liber, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit*, The General Egyption Book Organisation, Le Caire, 1986. Le texte arabe d'Averroès a été édité aussi par Cheicko en 1889, Badawi et par S. Salim en 1971. Toutefois, pour ce travail nous avons utilisé la dernière version de Butterworth et l'édition de Badawi pour la vérifie des variantes des manuscrits arabes.

[229] F. Lasinio, *Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano*, Pisa, 1872

textes arabes et hébreux y sont disposés côte à côte dans une évidente intention comparatiste ; les notes éclaircissent aussi plusieurs points obscurs.

Malgré cela, il faut souligner que les interventions de Lasinio sur le texte hébreu établi sont très lourdes. Elles reflètent une conception désormais datée de la méthode philologique. Cependant, dans les cas les plus difficiles, nous avons pu utiliser les variantes de Turin que contient l'édition de Lasinio, et nous la considérons comme le neuvième manuscrit du corpus.

La tradition latine du *Talḫīs* est représentée par la traduction du XIIIe siècle d'Hermann l'Allemand[230] et les deux paraphrases latines d'Abraham de Balmes (1525) et de Jacob Mantino (1550). Ces deux dernières ont été réalisées sur la base de la transmission hébraïque du Commentaire et non pas, à partir de son original en langue arabe. Ceci était la manière habituelle de travailler de de Balmes comme de Mantino, qui composaient leurs paraphrases des textes philosophiques de tradition arabe sur la base des traductions hébraïques.[231] Le filtre de la langue hébraïque et la réélaboration juive des textes arabes ont donc été des maillons importants du maintien de la tradition averroïste à la Renaissance.

Pour cette raison, nous espérons que le texte hébreu que nous présentons ici, accompagné pour la première fois d'une traduction annotée en langue française, pourra contribuer à la reconstruction d'une étape de la pensée philosophique juive médiévale dont les spécificités se révèlent dans une constellation d'éléments linguistiques, de style, et dans la fidèle et innovatrice reconstruction de la pensée antique gréco-arabe.

5.1.Description des manuscrits, colophons et histoire textuelle

La traduction hébraïque du *Talḫīṣ* a été transmise à travers de nombreuses copies dont, à notre connaissance, il existe huit exemplaires. Toutefois, nous avons retenu comme neuvième exemplaire, la copie de Turin (*ל dans la liste), préservée dans l'édition de Lasinio.
Voici la liste des manuscrits hébreux :

א manuscrit de Vienne, Öesterreichische Nationalbibliothek, mss BN 54, ff. 158v. -174v. Le manuscrit copié à Avignon en 1396, avec une écriture de type séfarade, contient la traduction de Todros Todrosi des *Commentaires Moyens* d'Ibn Roshd à la *Rhétorique* et à la *Poétique* d'Aristote. Sont présents les colophons de Todrosi et du scribe Moshe Samuel De Scola, qui probablement est le même Moshe Samuel De Scola qui copia à Avignon en 1399 l'ouvrage

[230] Minio Plauello, *De Arte Poetica*.
[231] S. Di Donato, *Traduttori di Averroè e traduzioni ebraico-latine nel dibattito filosofico del XV e XVI secolo,* in *L'Averroismo in età moderna (1400-1700)* Quodlibet, 2013, p. 20-25

cabalistique *Maʿarekhet Elohut* de Perez ben Isaac Gerundi.[232] En marge, on note la traduction en latin des villes d'Arles et d'Avignon et la mise en correspondance des dates du calendrier hébraïque avec celles du calendrier grégorien.

Catalogue : A. Z. Schwartz, *Die Hebräischen handschriften der Nationalbibliothek in Wien,*Wien, 1925.

ב manuscrit de Paris, Paris, BNF, mss 932, ff. 230v- 242r. Le manuscrit contient la traduction de Jacob Abba Mari Anatolio du *Commentaire Moyen* d'Averroès aux *Seconds Analytiques.* Suivent la traduction de Qalonimos ben Qalonimos des *Commentaires Moyens* d'Averroès aux *Topiques* et aux *Réfutations des sophistes* et celle de Todros Todrosi aux *Commentaires Moyens* à la *Rhétorique* et à la *Poétique.* Le volume rédigé avec une écriture de type italien par le scribe Yehiel ben Yoab de Bethel, pour Moïse ben Isaac, a été achevé en 1433. Dans la marge externe du codex, est écrit en hébreu « *kitve' iad* » (manuscrits), cela indique, qu'à l'époque, un des possesseurs du manuscrit avait dans sa bibliothèque des exemplaires imprimés.

Le colophon du scribe, Yehiel ben Yoab de Bethel, se trouve à la fin du livre sur la *Rhétorique*, ce qui suggère que la rédaction du codex a été réalisée en deux temps et que le texte de la *Poétique* a été copié et introduit plus tard dans le corpus. Yehiel ben Yoav mi Bethel pourrait avoir été originaire de Rome, car *Bethel* serait une traduction hébraïque du nom de cette ville[233]. C'était un copiste professionnel et un bon connaisseur de la philosophie d'Averroès. En 1433, il avait déjà achevé la copie de plusieurs ouvrages philosophiques, en particulier, celle des grands commentaires de Gersonide aux commentaires d'Averroès et les deux premiers livres du Qanûn (*Livre de la médecine*) d'Avicenne.[234] En 1433, il copie également, toujours pour Moïse ben Isaac, le *Discours d'Averroès*. Et pour ce même Moïse, Yehiel a encore copié le commentaire de Gersonide au commentaire d'Averroès à la Physique d'Aristote et le commentaire cabalistique de la Torah de Menahem Recanati. Nous croyons que « Moïse ben Isaac », est très probablement Moshe ben Isaac mi-Rieti, fils de Gaio, dont le nom juif été Isaac.[235], poète et philosophe, actif à l'époque dans cette même aire géographique et « interprète », en poésie, de la philosophie aristotélicienne.

---

[232] H. Gross, Gallia Judaica, p. 147 (מערכת אלוהות Mss Tur. 172, Cat Peyron p. 177)

[233] Il faut remercier Colette Sirat pour nous avoir donné cette explication du nom Bethel, et pour nous avoir suggéré cette lecture des origines du scribe. En effet, Yehiel ben Yoav pourrait être lié au nom d'un autre scribe, Yekutiel ben Yehiel Beth-El, actif à Rome au XIVe siècle, auteur d'un Mahazor Minhag Roma ; ainsi qu'à celui du scribe Yoav ben Yehiel Beth-El, avec lequel un « Yehiel ben Yoav » a copié des Sifre' Torah au début du XVe siècle.

[234] *Le grand commentaire de Gersonide aux commentaires d'Averroès*, OX 1373 ; le Grand Commmentaire de Gersonide au Commentaire d'Averroès à la Physique d'Aristote, OX 1389 ; Les Discours d'Averroès, PARIS 932 ; Qanûn d'Avicenne LON BL 1026 ; Commentaire à la Torah de Menahem Recanati, ms Milano, J 105 Sup

[235] A. Guetta, *Moses da Rieti and his Miqdash Meʿat,* in *Prooftexts, Special Issue in Medieval Jewish Literature,* vol. 23, n. 1 2013, p. 4-17

Catalogues : M. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale,* Imprimerie Impériale, Paris, 1866; M. Beit-Arié – C. Sirat, *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540.* Part I. Paris and Jerusalem, Centre National de la Recherche Scientifique and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2.vols, 1972.

ג manuscrit de Paris, Paris, BNF, mss 933, ff. 286r -306r. Le manuscrit contient la traduction de Qalonymos ben Qalonymos des *Commentaires Moyens* d'Ibn Roshd aux *Topiques* et aux *Réfutations des sophistes* et celle de Todros Todrosi des *Commentaires Moyens* d'Ibn Roshd à la *Rhétorique* et à la *Poétique.* Le volume rédigé avec une écriture de type italien, a été copié à Ferrare par Itzhaq Zareq ben Zerahya pour le médecin Benjamin ben Elie et achevé en 1448.[236] Itzhaq avait lui aussi, comme Yehiel, copié des textes de philosophie entre 1446 et 1463. La présence de quarante feuillets lignés et d'autres sans lignes, de la même facture que ceux du reste du manuscrit, laisserait supposer que le scribe avait prévu de copier un autre ouvrage. ב et ג montrent une cohérence intellectuelle remarquable. Ils ont la même structure et présentent les mêmes critères de choix. Les deux livres des *Topiques* et des *Réfutations des sophistes* portent le colophon de l'auteur de la traduction, Qalonimos ben Qalonimos. Les livres de la *Rhétorique* et de la *Poétique* portent celui de Todros Todrosi. ג ne possède pas les *Seconds Analytiques,* mais, fort probablement, le scribe avait prévu de les introduire en fin d'ouvrage, car le nombre de feuillets préparés coïncident avec le nombre de pages du manuscrit des *Analytiques* copié en ב.

Catalogue : M. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale,* Imprimerie Impériale, Paris, 1866.

ד manuscrit de Parme, Parme, Biblioteca Palatina, mss HU 63, ff. 237r.- 252v. Le manuscrit contient la traduction de Qalonymos ben Qalonymos des livres des *Topiques* et des *Réfutations des sophistes* et celle de Todros Todrosi des *Commentaires Moyens* à la *Rhétorique* et à la *Poétique.* Le manuscrit rédigé avec une écriture de type italien-ashkénaze du nord est daté de la fin du XVe siècle.

Catalogues : G. Tamani – M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus,* Euroasiatica, 1997; *Mss Codices Hebraici Bibliothecae I. B. De Rossi,* Parma 1803.

ה manuscrit de New York, Jewish Theological Seminary, 2884 ff. 517r-535r. À notre connaissance, ce manuscrit, très rare, du XVe siècle, est un des deux exemplaires connus à ce

[236]Ce scribe est également celui de la Bodleian Library, Neubauer, n° 2511 (Ferrare, 1450) et de Vat. Hebr. 458 (Ferrare, 1446), Cat. Malachi Beit-Arié, p. 398.

jour : il contient la traduction de huit livres des *Commentaires Moyens* d'Ibn Roshd à la *Logique* d'Aristote. L'uniformité de la calligraphie de type séfarade suggère qu'il a été l'œuvre d'un seul scribe, le codex constitue donc une unité codicologique. Les quatre premiers livres ont été traduits par Jacob ben Abbamari Anatoli, à savoir : *Introduction de Porphyre* à la *Logique, Proposition, Premiers Analytiques et Seconds Analytiques.* Une épigraphe conclusive rédigée de sa main débute avec des mots écrits en graphie carrée *Amar ha-ma'atik.* Abbamari y donne, le lieu, Naples, la date, le mois d'Adar 1332, et le contexte entourant sa traduction des textes de « *l'ami philosophe andalou Ibn Rushd* ». Le cinquième et le sixième livre sont les traductions de Qalonymos ben Qalonymos des *Topiques* et *Réfutations des sophistes*, et les deux derniers, celles de la *Rhétorique* et du *CMàP* de Todros Todrosi.

Catalogue : Catalogue en-ligne, National Library of Israel

ט manuscrit de Milan, Biblioteca Ambrosiana, H. 76, ff. 208r-229r. Le manuscrit contient la traduction de Todros Todrosi des *Commentaires Moyens* d'Ibn Roshd à la *Rhétorique* et à la *Poétique* d'Aristote. Le manuscrit rédigé avec une écriture de type hispano-provençal est l'œuvre d'un scribe unique. Dans la marge interne du ff. 1, on trouve le chiffre 376, détail qui laisserait supposer que le manuscrit faisait partie d'un corpus plus vaste. Les titres des ouvrages présents dans le manuscrit sont écrits en caractères minuscules semi-cursifs. Dans la marge du ff. 1, on trouve la note en latin « *Logica* ». Ces trois éléments pourraient indiquer que les deux livres de la *Rhétorique et* de la *Poétique* auraient pu faire partie d'un manuscrit composé d’autres ouvrages de la *Logique*, suivant ainsi une structure en cohérence avec la tradition de l'Organon arabe, héritée de la philosophie juive. Le manuscrit de *Milan* a été copié sur papier. L’étude des filigranes oriente vers une origine française du codex, qui devrait avoir été copié à une époque postérieure à 1440, date de création des images filigranées[237]. La composition des cahiers en octonions, huit bifeuillets, prédomine, caractéristique des manuscrits provençaux sur papier, à la différence des quinions italiens des manuscrits de Parme et de Paris. En 1600, le manuscrit fut acheté en Italie et censuré par D. Jacob Geraldini, ou Giacomo Geraldini, Grand Rabbin de la communauté de Ferrare, converti au christianisme et censeur des ouvrages en langue hébraïque sous le nom de *D. Jacob Geraldini Ferrariensis Commissarius Apostolicus*.[238]

Catalogue : Bernheimer, *Codices Hebraici Bybliotechae Ambrosianae,* Firenze 1933.

[237]Trois filigranes d'origine française : 1) *Tête de bœuf* analogue à Briquet 14304 (Clermont-Ferrand 1440); 2) *Tête de bœuf* analogue à Briquet 14300 (Clermont-Ferrand 1440); 3) *Tête de bœuf* analogue à Briquet 14350/68/69 (1454-67)Briquet, C.M., *Les Filigranes. Dictionnaire historique des Marques du Papier,* ed. Georg Olms en 4 vol., Hildesheim-Zurich-New York, 1991

[238]Toaff, A. *Il prestigiatore di Dio : Avventure e miracoli di un alchimista ebreo nelle corti del Rinascimento,* Rizzoli 2010; *The Apostolic See and the Jews. History,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1991, p.284-285

כ manuscrit de Leipzig, Universitätsbibliothek, B.H. 11, F. 75018 ff. 256-266

Cette copie rédigée avec une écriture de type séfarade, datée du XVe-XVIe siècle, est rare parce qu'elle représente le deuxième codex manuscrit qui contient les *Commentaires Moyens* de tous les livres de l'Organon d'Ibn Roshd.

Catalogue :

ל* manuscrit de Turin, Bibliothèque Royale. Suite à l'incendie que la Bibliothèque a subi en 1904, il ne reste que quelques fragments de ce manuscrit qui contenait le *CMàP*. Il apparait chez F. Lasinio, *Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele. Testo ebraico con note e appendice,* Pisa, 1872

מ manuscrit de Saint-Pétersbourg, Russian National Library, Evr. I 405-406, 51319 ff. 90r-102v. Le manuscrit daté de la deuxième moitié du XVe siècle, présente une unité codicologique. Il contient la traduction de Todros Todrosi des *Commentaires Moyens* d'Ibn Roshd à la *Rhétorique* (acéphale) et à la *Poétique* d'Aristote. Il est l'œuvre d'un scribe unique qui l'a calligraphié avec une écriture de type séfarade. Au-dessous du colophon d'auteur, on trouve les mots יליד בית שלי דוד ן' פארן (*produit de ma maison, David ben Poran*). La signature est celle de David Ben Poran.[239] La graphie est très similaire à la graphie du manuscrit, et de manière encore plus évidente, à la graphie des mots de rappel dans les marges internes de chaque folio verso. A partir de ces dates l'on pourrait soupçonner que David ben Poran a été tout à la fois le possesseur et le scribe de ce manuscrit. L'expression du colophon « *produit de ma maison* » est très rare, et semblerait confirmer cette hypothèse. Toutefois, cette attribution nécessiterait une enquête ultérieure, envisageable, mais plus tard, hors du cadre de ce travail.

Catalogue : *Catalog Firkovitch*, uniquement en version manuscrite, mss. 34056, National Library of Israel, dans la liste (en suivant la numérotation en lettres hébraïques) יב, n. 28*29/405-406.

[239] Je tiens à remercier Yakoov de la section manuscrits hébraïques de al Sifrya Leumit Israel, pour la demi-journée qui nous avons passée à scruter la signature de David ben Poran et les graphies des manuscrits qui lui appartenaient (à savoir, notre exemplaire EVR 405-406 et une partie du XX de Abraham Abulafia, dans le Sefer ha-Mishkal, mss.)

5.2 Les colophons

1. Premier colophon d'*auteur* :

Colophon rédigé par Todros Todrosi à la fin sa traduction hébraïque du Commentaire Moyen d’Averroès à la Rhétorique

והשלים ביאור זה הספר לארסטו השופט אבואלולד בן רשד בחדש השלישי משנת שבעים וחמש מאות לחשבן הישמלים והשלמתי העתקתו מלשון הגרי ללשון עברי אני טודרוס טודרוסי מזרוע היהודים בחדש השלישי משנת תשעים ושבע לפרט האלף הששי לחשבון הישראלים

« *Et il a achevé le commentaire à ce livre d’Aristote, le juge Abû al-walîd ben Rushd, le troisième mois de l’année 570* [1174] *selon le compte des musulmans. J’ai achevé sa copie, de la langue arabe à l’hébreu, moi Todros Todrosi de la sème des juifs, dans le troisième mois de l’année 5193* [1337] *selon le compte des juifs.*»

Deuxième colophon d'*auteur*[240] :

Colophon de Todros Todrosi à la fin sa traduction hébraïque du Commentaire Moyen d’Averroès à la Poétique

ובכאן שלמו עניני ספר השיר לארסטו ובהשלמו שלמה מלאכת ההגיון בכללה והיתה השלמת העתקת זה הספר החותם תכנית חכמת ההגיון. לי אני ד טדרוס טדרוסי בחדש השלישי משנת תשעים ושבע לפרט האלף הששי וזה בכפר טרנקאטלייש מקום תחנותי היושב על נהר רודנו המפסיק בינו ובין ארלדו עיר מולדתי ישתבח אשר עזרנו אמן ואמן.

« *Et ici s’achève, au sujet du Livre de la Poésie d'Aristote, et celui de la Logique dans son intégralité, et la copie de ce livre a été complétée conformément au plan de la science Logique; Exécuté par moi, Todros Todrosi, le troisième mois de l'année 5193* [1337], *dans le village de*

[240] On distingue les colophons en clôture de textes, colophons « d'auteur », comme ceux de Todros Todrosi, auteur de la traduction du Commentaire moyen à la Poétique, des colophons « de scribe », à savoir celui qui a copié le manuscrit et précise les circonstances, les raisons et les dates de la rédaction de la copie.

Trinquetaille, situé près du Rhône, entre le fleuve et la ville d'Arles, ma ville natale; soit loué celui qui vient à notre aide, amen amen. »

2. א, Vienne : Colophon de *scribe*, Moshe Shmuel De Scola (f.173 v)

משה שמואל דשקולא כתבתי זה הספר בעיר אויניון היקר והשלמתי ביום ראשון מ"ג לספירה משנת קי"ו לפרט אלף הששי המקום ברחמיו יקיים בו מקראי דכתיבי לא ימוש ספר התורה הזה מפיך וג"ו ועוד כת"ו לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר מעתה עוד עולם אמן חזק

« *Moi, Moshe Shmuel de Scola, j'ai copié ce livre à Avignon, ville bien aimée. Je l'ai achevé dimanche de l'année 1356. Lieu où, (grâce à) sa miséricorde, demeurent les livres sacrés manuscrits. « Que ce livre de la Loi ne s'éloigne point de ta bouche »*[241]*, et encore, ne s'éloigne point de ta bouche, de la bouche de ta semence et de la bouche de la semence de ta semence. Soit dit maintenant pour toujours, Amen.* »

Sur la page de garde de **א**, nous pouvons lire une note de possession qui décrit les circonstances dans lesquelles le texte a été copié. Le manuscrit de Vienne appartenait à R. Abba Mari « *qui l'avait acheté en Provence* » à Rabbi Reuven Girondi de Marseille. Le reste de la marque de possession n'est pas lisible.

Les manuscrits arabes

Les manuscrits arabes du Commentaire moyen à la Poétique dont nous disposons, sont celui de Leyde et celui de Florence. Ces deux manuscrits représentent les seuls témoins contenant la totalité des commentaires moyens d'Averroès à l'Organon. Pour une analyse détaillée des deux manuscrits, nous renvoyons à l'édition critique de Maroun Aouad du Commentaire moyen

[241] Josué 1:8

d'Averroès à la Rhétorique.[242] En ce que concerne le rapport entre les deux manuscrits arabes, il est très riche en conséquence pour comprendre la transmission textuelle des manuscrits hébreux. L'étude d'Aouad indique, à partir d'une analyse des erreurs, que les deux copies ne se font pas écho l'une l'autre, mais qu'elles sont plutôt « collatérales », ou bien qu'elles dérivent du même archétype qui n'est pas l'original d'Averroès. La structure des deux manuscrits est similaire. Ils s'ouvrent sur un chapeau introductif d'Averroès suivi de la division du texte par le mot *faṣl* « chapitre », non numéroté. Les énoncés d'Aristote sont introduits par le mot *qâla*.

Voici la liste des manuscrits arabes :

ل manuscrit de Leyde, MS Or 2073, Bibliotheek Universiteit, ff. 218v.-227v ; Manuscrit qui contient le *Talḫīṣ al-Manṭiq*, Commentaire Moyen d'Ibn Roshd à l'Organon d'Aristote, dans l'ordre suivant : *Catégories, Propositions, Premières Analytiques, Seconds Analytiques, Topiques, Réfutations Sophistiques, Rhétorique* et *Poétique.* Le manuscrit est calligraphié avec une écriture de type maghrébin. Il est daté du XIIIe siècle (Van Koningsveld[243]). Sur la page de garde, non numérotée, au début du codex, on trouve le titre de l'ouvrage en langue hébraïque בספר היגיון לאריסטו (Le livre de la logique d'Aristote) et deux signatures, une en arabe, lisible que pour une partie « Qalonimos al-.. » et une en hébreu, qui appartiens au médecin et philosophe, traducteur de nombreuses traités de l'arabe et du latin à l'hébreu, Juda ben Salomon Nathan, appelé aussi Maestro Bonjudas Nathan[244]. Sur le folio 1r. se trouve le titre, en langue grecque et en arabe, Talḫīṣ al-Mantiq « d'une écriture autre que celle du texte ».[245] Dans tout le codex, il y a dans la marge, plusieurs notes de mains et d'époques différentes, certaines en arabe, mais la majorité en grec[246], en hébreu et en judéo-arabe.[247]

Catalogue : J.J. Witkam, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*, vol. 3, 2007 ; P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in The Netherlands*. Leiden (Bibliotheca Universitatis) 1957. Codices Manuscripti VII, p. 362.

ف manuscrit de Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. CLXXX 54 ff. 200v. -208 r. Manuscrit qui contient le *Talhîs al-Mantîq*, Commentaire Moyen d'Ibn Roshd à l'Organon d'Aristote dans l'ordre suivant : *Catégories*, *Propositions*, *Premières Analytiques*, *Seconds*

[242] *Averroès (Ibn Rušd), le Commentaire Moyen à la* Rhétorique *d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad, 3 V., Vrin, 2002, p. 210-213
[243] Van Koningsveld, *Andalousian-Arabic Manuscripts*, in P. Sj. Van Koningsveld, *Andalousian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: a Comparative Intercultural Approach*, in *Israel Oriental Studies*, n. XII, 1992, p. 75-110
[244] H. Gross, Gallia Judaica, p. 8-10.
[245] Aouad, op.cit., p.209.
[246] Aouad, op.cit., p.264
[247] Voir, Kessem-Butterworth, *Averroes Middle Commentary on Aristotele's De Interpretatione*, p.99, n.3

Analytiques, Topiques, Réfutations Sophistiques, Rhétorique et *Poétique.* Le manuscrit est calligraphié avec une écriture de type maghrébin. Il est daté du XIVe siècle (Renan- Lasinio[248]).

Catalogue : S. E. Assemani, *Bibliotecae Mediceae Laurentianae et Palantinae Codicum Mss.* Orientalium *Catalogus*, Florentiae, 1742, p. 325-326.

Les éditions latines

Trois traductions latines du *Commentaire* ont été rédigées au Moyen Âge et à la Renaissance.

HA Hermannus Alemannus, *Poetria Ibinrosidin*, éditée dans le volume *Aristoteles Latinus XXXIII editio altera, De Arte Poetica translatio Guillelmi de Moerbeka post transriptionem Ersae Valmigli ab Aetio Franceschini revisam edidit Laurentius Minio-Paluello. Accedunt expositio media Averrois sive «Poetria» Hermanno Alemanno Interprete et specimina translationis Petri Leonii,* Union Académique Internationale Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum Consociatarum Auspiciis et Consilio Editum, Bruxelles-Paris, .

AB Abraham de Balmes, *Paraphrases Averrois in Librum Poeticae Aristotelis,* 1560.

IM Iacob Mantino Hispano Hebraeo, *Averrois Cordubensis Paraphrasis in Librum Poeticae Aristotelis*, 1550 (réédité par F. Heidenhain, Leipzig, 1889).

5.3 Analyse philologique des manuscrits et stemma codicum

Nous avons fondé notre édition critique sur l'analyse de tous les huit témoins manuscrits dont on dispose, **א ב ג ד ח כ ט מ** plus le neuvième manuscrit de Turin ***ל** dont l'original est perdu mais dont nous avons trace grâce à l'édition partielle de Fausto Lasinio. En tant qu'existante uniquement dans sa version imprimée, le codex de Turin ***ל** ne représente pas vraiment un témoin manuscrit. D'ailleurs, de l'analyse des manuscrits il résulte être dépendante du manuscrit de Wien **א**, qui est le manuscrit daté le plus ancien. Toutefois, pour la détermination de certaines parmi les variantes des codices manuscrits, nous avons utilisé Turin ***ל** come « contre-épreuve » pour la détermination de la bonne *lectio*.

[248] E. Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 81 ; F. Lasinio, op.cit., p. XI-XII.

La transcription initiale du *Sefer ha-Shir* a été faite sur la base du manuscrit **א** pour deux raisons : il est le manuscrit datée le plus ancien, et il porte des corrections à la marge dont, la distribution dans les témoins manuscrits postérieures, détermine les deux familles de manuscrits. Les variantes lexicales à la marge ne constituent forcement des corrections ou des variantes meilleures. Leur distribution dans les manuscrits a été fondamentale pour déterminer des familles de manuscrits, bien que nous les considérons des variantes linguistiques alternatives, utiles à la compréhension du lexique philosophique médiévale en langue hébraïque. Parfois, la différence entre un mot et sa variante reflet la différence entre une traduction littérale et le choix d'un mot plus élaboré et faisant partie d'un lexique plus technique. Il est possible que Todros Todrosi même, ou le réviseur de son texte, ait introduit ces termes à la marge. Puisque, après la rédaction finale des traductions, était souvent le traducteur même qui faisait la révision de son texte, nous pourrions aussi prendre en considération l'hypothèse qu'elles soient des variantes d'auteur, ou bien des corrections de Todros Todrosi même. Samuel de Scola, scribe du manuscrit **א**, a copié à la marge de sa copie les corrections qui doivent être été sur la version à partir de laquelle il a copié son texte. Ces notes de marge sont signées comme *nusaḥ aḥer* « autre version ».

A partir de l'examen des manuscrits hébreux, un certain nombre de variantes, d'erreurs séparatifs et d'omissions en communs entre les manuscrits du rameau α et des autres communs au rameau **β**, a déterminé la présence de deux familles de manuscrits : les familles **α** et **β**.

La famille α

La famille **α** est constituée des manuscrits : **א ב ל***. Les manuscrits **ל*** et **ב** dépendent du manuscrit **א**. En absence du manuscrit de Turin **ל*** nous ne pouvons pas déterminer la dépendance directe entre les manuscrits. Au contraire, de la comparaison entre **א** et **ב** l'on pourrait supposer une descendance directe de **ב** du manuscrit **א**. Il en dérive ainsi que, en tant qu'apographe de **א**, le manuscrit **ב** est un *codex descritpus*, et pour cela il ne sera signalé dans l'apparat critique. Son scribe, Yeḥiel ben Yoab de Bethel a copié à la marge toutes les corrections lexicales présentes à la marge dans le manuscrit **א** sans les intégrer dans le corps du texte.

C'est le cas des variantes :

	dans le manuscrit א/ב	**à la marge א/ב**	**Arabe**	
chapitre 2, f. 160r	**אותאות**	**הסכמה**	**مطابقة**	.1
chapitre 5, f 166v	**נפלא**	**נשגב**	**معجب**	.2
f.166v	**נפלאים**	**נשגבים**	**معجبة**	.3

4.	تذعجها	יעוררם	יחרידם	chapitre 7, f. 167r
5.	كلام	המלה	דבור	f.173v/f.174r
6.	دخيل	נכנס	גר	f. 174v
7.	فيُدخِله	ויכניסהו	ויגירהו	f. 174v

D’ailleurs, א ב s’accordent aussi dans la lecture de variantes stylistiques

1. ב a une mauvaise lecture de la variante הערד qui est copié dans la forme de הפרד (Chapitre 2, f.160ב). A partir du contexte, cela semble être une erreur de lecture du scribe, et non pas une variante substantielle.
2. Au chapitre 2 f.160א, ב il y a une omission qui ne se trouve pas ni en א ni en *ל. Le scribe a comblé l’omission, au même endroit, par une ajoute à la marge.
3. Les manuscrits א et ב ne partagent aucun élément avec les manuscrits de la famille **β** ; au contraire, certains traits de la famille **α** caractérisent les manuscrits דך qui forment une sous-famille contaminée de la famille **β** et qui ne partagent pas toujours entre eux les mêmes erreurs séparatifs. Ce rameau de la tradition sera discuté ci-dessous.

Pour ce que concerne la famille **α** nous pouvons réduire les témoins manuscrits au seul codex **א** qui représente le témoin plus fiable et complet de cette tradition manuscrite.

La famille β

La famille **β** est constitué par les manuscrits : ג ד ח ט כ מ qui se séparent en deux sous-familles : la sous-famille ג ח ט מ et la sous famille ד ך.

La sous-famille β : ד ך

Les manuscrits ד ך représentent une sous-famille contaminée de **β.** De manière inégale entre eux, ils ont des laissons de la famille **α** et des laissons de la famille **β**. D’ailleurs ils sont caractérisés par des erreurs communes et inhérentes à ces deux manuscrits uniquement, qui nous mènent vers l’hypothèse d’un exemplaire manuscrit **γ** commun à ce rameau de la tradition. Les erreurs descendantes de **γ**, communes à ד et à ך et indépendantes des manuscrits de la famille **α** et **β** comprennent les cas suivants :

1. L’usage fréquent du pronom féminin הן en accord avec les noms pluriels féminins à la place de הם dans tous les autres manuscrits. (chapitre 1, f. 159א-f.160ב; chapitre 2.f.165 א; chapitre 3.f.167ב *et al.*).
2. Le titre de l’ouvrage דמנה וכלילה à la place de כלילה ודמנה présent dans toute la tradition manuscrite (chapitre 4, f.)

D’ailleurs un certain nombre d’erreurs et de variantes présentes en **α** et en **β** doivent être transférées au manuscrit **γ** en générant une tradition mixte, qui se reflet de manière variée dans les manuscrits **ד** de **ך** comme il suive :

1. Les deux manuscrits **דך** ont la variante **דוממים** , partagée avec les manuscrits de la famille **α** contre l’erreur conjonctive des manuscrits de la famille **β** qui lisent **כחמים** (chapitre 2,f. 160ב).
2. Les deux manuscrits portent dans le corps du texte la variante **התלבשו** présente dans les manuscrits de la famille **β**, corrigée à la marge par Parme **ד** avec le terme **יקושתו** qui caractérise le texte des manuscrits de la famille **α**.
3. De la même manière, le scribe du manuscrit de Parme ד préfère introduire dans le corps du texte la majorité des variantes d’auteurs qui se trouvent à la marge de **א**. Au chapitre 7, ff. 174א-174ב on y trouve un passage du texte où les corrections à la marge sont nombreuses. On reporte les cas comme ils se succèdent dans le texte :

ענף 2	**Manuscript ד**	**Manuscript ך**	**ענף 1**
הפרק השביעי אמר ויסודות המאמרים אשר יותך אליהם כל דבור שיריי הם שבעה : הגזר והקשר והמבדיל והשם **והדבור והנטיה** והאמר.	**הפרק השביעי אמר** ויסודות המאמרים אשר יותך אליהם כל דבור שיריי הם שבעה : הגזר והקשר והמבדיל והשם **והמלה והכינוי** והאמר.	**הפרק השביעי אמר** ויסודות המאמרים אשר יותך אליהם כל דבור שיריי הם שבעה : הגזר והקשר והמבדיל והשם **והדבור והנטיה** והאמר.	**הפרק השביעי אמר** ויסודות המאמרים אשר יותך אליהם כל דבור שיריי הם שבעה : הגזר והקשר והמבדיל והשם **והדבור והנטיה** והאמר.
אמר וכל שם הנה הוא אם אמתי ואם **גר** בלשון ואם מועתק מועט ההשתמשות 174ב ואם שקול ואם עשוי ואם מושכל ואם נבדל ואם משונה. הנה האמתי הוא השם אשר יהיה מיוחד באומה אומה. **והגר** הוא אשר יהיה לאומה אחרת **ויכניסהו** המשורר בשירו כמו הרבה מן השמות הלעזיים **הנכנסים** בלשון הערב.	**אמר** וכל שם הנה הוא אם אמתי ואם **גר** בלשון ואם מועתק מועט ההשתמשות **174ב** ואם שקול ואם עשוי ואם מושכל ואם נבדל ואם משונה. הנה האמתי הוא השם אשר יהיה מיוחד באומה אומה. **והכנסה** הוא אשר יהיה לאומה אחרת **ויכניסהו** המשורר בשירו כמו הרבה מן השמות הלעזיים **הנכנסים** בלשון הערב.	**אמר** וכל שם הנה הוא אם אמתי ואם **גר** בלשון ואם מועתק מועט ההשתמשות **174ב** ואם שקול ואם עשוי ואם מושכל ואם נבדל ואם משונה. הנה האמתי הוא השם אשר יהיה מיוחד באומה אומה. **והגר** הוא אשר יהיה לאומה אחרת **ויגירהו** המשורר בשירו כמו הרבה מן השמות הלעזיים **הנכנסים** בלשון הערב.	**אמר** וכל שם הנה הוא אם אמתי ואם **נכנס** בלשון ואם מועתק מועט ההשתמשות 174ב ואם שקול ואם עשוי ואם מושכל ואם נבדל ואם משונה. הנה האמתי הוא השם אשר יהיה מיוחד באומה אומה. **והגר** הוא אשר יהיה לאומה אחרת **ויגירהו** המשורר בשירו כמו הרבה מן השמות הלעזיים **הנכנסים** בלשון הערב..

Texte arabe Ibn Rušd

قال: واسطقسات الأقاويل التى **ينحل** إليها كل كلام شعرى هى سبعة: المقطع، والرباط، والفاصلة، والاسم، والكلمة، والتصريف، والقول.

قال: وكل اسم فهو: إما حقيقى، وإما **دخيل** فى اللسان، وإما منقول نادر الاستعمال، وإما مزين، وإما معمول، وإما معقول، وإما مفارق، وإما مغير. فالحقيقى هو الاسم الذى يكون خاصا بأمة أمة. و**الدخيل** هو الذى يكون لأمة أخرى **فيدخله** الشاعر فى شعره، [وذلك] مثل: [الاستبرق والمشكاة وغير] ذلك من الأسماء الأعجمية **الدخيلة** فى لسان العرب

4. **ד** partage avec le manuscrit de Turin **ל*** l'inversion au chapitre 1 f. 159ב.
5. **ך** partage avec les manuscrits de la famille α l'expression **על דבר זולת**, chapitre 2, 160ב.
6. Enfin, le manuscrit **ך** partage avec les manuscrits de la famille **β** la longue omission au chapitre 4, f.163ב.

La sous-famille β : ג ח ט מ

Les témoins manuscrits **ג ח ט מ** constituent une sous-famille unique. Ils partagent la longue omission au chapitre 4 f. 163ב ainsi que les mêmes variantes, les mêmes erreurs et la graphie de la majorité des mots, dont la graphie diffère dans les manuscrits de la famille α. Ces mêmes erreurs séparent la sous-famille. Quelque exemple parmi les plus significatifs :

1. **ג ח ט מ** partagent les mêmes omissions présentes au chapitre 2, f. 160א, chapitre 5, f.165א, chapitre 6, f. 170א.
2. L'écriture de l'hébreu **ירגילו**, **יכניסו** contre l'écriture des manuscrits de la famille **α** ou l'on trouve **ירגילוהו**, **יכנוסוהו**. Cette graphie caractérise aussi le manuscrit **ד** contre le manuscrit **ך** qui suive la tradition de **α**.
3. La graphie du pluriel **פחיתות** à la place des manuscrits du group α qui suivent la variante **פחיתויות**.
4. La répétition **בשיריהם מהמעלות בשיריהם** au chapitre 2 160ב.
5. L'omission de la particule **בם** « en eux », calque de l'arabe **فهم** toujours en fonction de répétition du sujet.
6. La présence de l'erreur **החכמים** à la place de **הדוממים** présente dans les manuscrits de la famille **α** ainsi que dans la sous-famille **דך**.

L'apparat critique de l'édition hébraïque

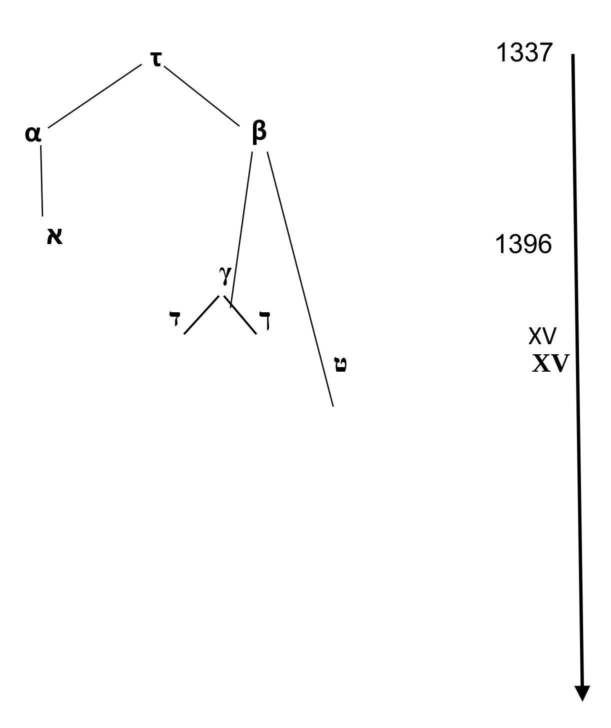
Dans notre apparat nous avons choisi de répertorier uniquement les variantes lexicographiques et les différences significatives entre les manuscrits (omissions, substitutions, remaniements du

texte) afin de donner au lecteur un cadre exhaustif de la richesse lexicale et des particularités syntactiques de la langue hébraïque, comme il a été transmis par cette tradition manuscrite. Nous n'avons pas reporté les variantes graphiques, tel que,

1. absence o présence du redoublement des yod au pluriel masculin,
2. l'utilisation alterné du pronom masculin/feminin « lui » « elle » ou « ils » « elles » pour les noms masculins.
3. L'inversion de mots
4. La répetition tel que ואוה הלחן ואוה הלחן (p. 37 ed.critic).

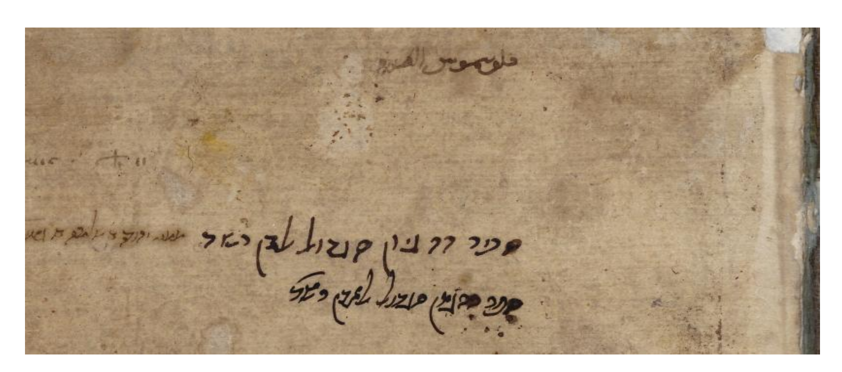
Stemma codicum des manuscrits hébraïques

La reconstruction du stemma du *Be'ur Sefer ha-Shir mi-Aristo* se fonde sur les manuscrits hébreux suivants : **אבגדהטל*ם**. De l'analyse systématique des variantes et des erreurs-guides des manuscrits, il résulte que le stemma est constitué de deux familles de manuscrits que nous avons nommées **α** et **β** et qui dérivent du même archétype. La lettre **γ** indique un manuscrit perdu, hypothétique, qui contenait des erreurs de banalisation.



*Le rapport avec les manuscrits arabes de Leyde (*L*) et Florence (*F*).*

L’analyse philologique comparée des deux versions arabes manuscrites du Commentaire Moyen d’Averroès à la Poétique (le manuscrit de Leyde : L et le manuscrit de Florence : F) a été très importante dans la détermination et la description du texte hébreu. Nous avons mis en lumière que la traduction de Todrosi a été faite sur la base d’un témoin manuscrit du Talḥīs dont nous n’avons pas l’exemplaire arabe et dont la version hébraïque constitue le seul témoin existant. Ce témoin, qui survie uniquement dans sa version hébraïque, est caractérisé par des convergences textuelles entre L et F, c’est-à-dire que dans la copie se trouvent plusieurs variantes et erreurs caractéristiques soit de F et L à la fois, soit de F ou de L uniquement. Comme cela a été souligné par Aouad pour ce que concerne la traduction latine d’Herman l’Allemand au Commentaire Moyen d’Averroès à la Rhétorique[249], cette copie arabe perdue devait dépendre d’un ancêtre commun à L et F.
La copie utilisée par Todrosi et qui est à la base de sa traduction, possède d’erreurs communes avec F et L, tout en restant beaucoup plus proche de la tradition de L. Il en résulte que la copie arabe utilisée par Todrosi devait appartenir à la sous-famille de L, sans toutefois descendre de L même, car il s’écarte d’elle en convergeant par fois avec F. La copie de Todrosi toutefois montre des traits d’originalité qui consistent dans plusieurs types de manipulation du texte arabe.
Le manuscrit arabe de Leyde est un exemplaire très important pour l’histoire de la tradition hébraïque du *Talḫīṣ*. De l’analyse paléographique des signatures, il a été de propriété de deux intellectuels juifs. La première est la signature, en langue arabe, de قلونموس ال... « Qalonimos al-… » dont malheureusement la deuxième partie du nom reste illisible ; Bouygues est le premier qui signale cette signature dans sa description du manuscrit de dans l’édition des Catégories.

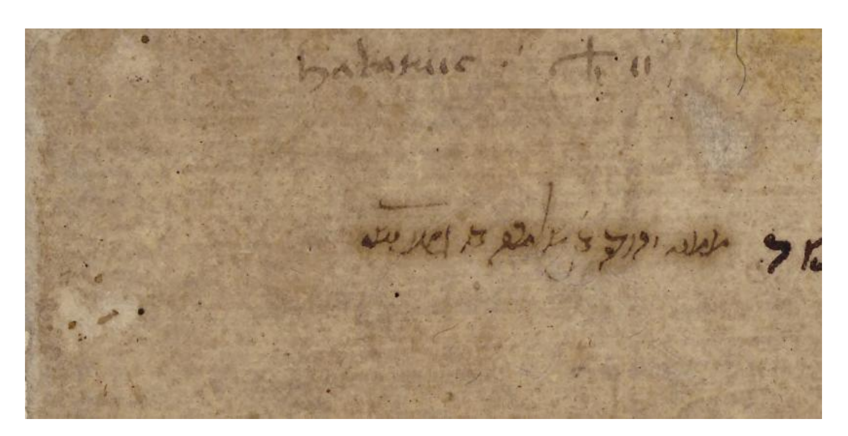


Mss Arabe Leyde, f. 1r

En bas de la signature « Qalūnimūs » en langue arabe nous avons, pour deux fois, rédigé par deux mains différentes, le titre de l’ensemble d’ouvrage contenues dans le codex : ספר ההגיון הגדול לבן רשד

[249] M. Aouad, *Averroès (Ibn Rušd) Commentaire Moyen à la* Rhétorique *d’Aristote, Edition critique du texte arabe et traduction française* (trois v.), v. 1, Vrin, 2002 p. 212-213

Sefer ha-Higayon ha-gadol le-Ibn Rushd , « Le grande livre de la Logique d'Ibn Rušd ». Sur le côté gauche du folio nous avons la deuxième marque de possession, cette fois en langue hébraïque : ממני יהודה בן שלומה בן גזע ישי mimeni Yehuda ben Shelomo ben ghezʿa Yshai « de ma propriété, Yehuda fils de Shelomo de la déscendance d'Yshai ».[250]



Mss Arabe de Leyde, f. 1r

Yehuda fils de Shelomo de la descendance d'Yshai, est la signature utilisée par le philosophe Yehuda ben Shelomo Nathan, ou Bongodas Salamon Nathan, traducteur du Maqāsid al-Falāsifa est cité par Todrosi dans son introduction au recueil philosophique du manuscrit de la British Library n. 27559. Ce manuscrit dont Yehuda Nathan est proprietaire, donc n'a pas servi à Todrosi pour sa traduction du *Sefer ha-Shir*, mais montre que dans la même période et dans le même milieu circulaient au moins deux versions des Commentaires Moyens d'Averroès à l'Organon d'Aristote : le manuscrit de Leyde appartenu à Nathan, et le manuscrit dont s'était servi Todrosi, et dont la version hébraïque reste le seul témoin manuscrit.

[250] Je remercie le Doctor Pinḥas Roth, de l'Université de Bar-Ilan, pour avoir décrypté et individué cette signature qui lui est familiale grâce à sa familiarité avec les manuscrits halakhiques et philosophiques hébreux provençaux.

Par rapport le texte arabe, la traduction hébraïque est caractérisée par des interpolations textuelles faits par Todrosi dans le texte. Trois sont les cas plus significatifs : a) la modification de certaines parties du texte, et nettement en fonction d'une autre intervention de Todrosi dans la copie :

ספר השיר לארסטו הכונה בזה המאמר ביאור מה שבספר ארסטו בשיר מהקאנונים הכלליים המשותפים לכל האמות או לרוב אחר שהרבה ממה שבו הם קאנונים <בלתי מיוחדים בשירי הערב ומנהגם בם>1 ואנחנו נכלול זה בפרקים שבעה. 1 variante du Mss arabe de Leyde	كتاب الشعر[251] الغرض فى هذا القول تلخيص ما فى كتاب أرسطوطاليس فى الشعر من القوانين الكلية المشتركة أن تكون لجميع الأمم، أو للأكثر؛ إذ كثير مما فيه هى قوانين خاصة بأشعارهم وعادتهم فيها إما أن تكون ليست موجودة فى كلام العرب، أو موجودة فى غيره من الألسنة. Mss arabe de Florence

a) la partition du *Sefer ha-Shir* en sept chapitres est une innovation de la tradition hébraïque, qui nous ne retrouvons pas dans aucun des manuscrits arabes ni latins du *Talḥīṣ* ; c) l'omission de deux paragraphes ; d) l'omission de la majorité des poèmes arabes cité par Averroès, à exception d'un vers de Mutanabbi

"כפי שעוד אושי הענש תבאוה ההעושות ותאבאנה כפי שעור הכבוד הכבודות "	

b) la substitution des versets du Coran avec des passages bibliques tirés des prophètes.

La variante יעוררם « sera sollicité » rend l'arabe ذعج qui signifie « avait l'ambition de, poussé, éloigné ». La *lectio* עורר« sollicité » coïncide avec l'arabe, tandis que la variante חרד des manuscrits אל*בחsignifie « inquiété » qui pourrait dériver d'une lecture défectueuse de la ج dans un témoin arabe. Le scribe a peut-être lu ذعب « inquiété », à la place du mot ذعج attesté dans لet ف.

[251] Reproduction du texte arabe de l'édition critique cité de Ch. Butterworth-Haridi, Le Caire, 1987

Le rapport entre les copies hébraïques et les copies arabes

Nous avons fondé l'analyse du rapport entre les copies hébraïques et les copies arabes sur le croisement entre l'édition critique de Butterworth–Hatidi et l'étude des manuscrits hébreux. L'édition Butterworth–Hatidi nous a permis une comparaison constante avec le texte critique issu des variantes manuscrites de Leyde et Florence. La filiation entre les copies hébraïques et les copies arabes peut être établie grâce à l'analyse comparée des erreurs communes aux manuscrits hébreux et à l'édition critique du *Talḫîṣ*. Toutes les copies hébraïques dont on dispose présentent des erreurs qui se trouvent déjà, aussi bien dans la copie de Leyde que dans celle de Florence. Toutefois elles partagent plus d'erreurs avec le manuscrit de Leyde qu'avec celui de Florence. De ce fait, nous pouvons soupçonner que Todrosi avait fondé sa traduction sur un témoin qui appartenait à la sous-famille de Leyde. Cette hypothèse a été suggérée aussi par l'étude que Maroun Aouad a effectuée sur les manuscrits du Commentaire Moyen d'Averroès à la *Rhétorique*. Des erreurs communes aux manuscrits arabes de Leyde et de Florence, et des omissions présentes dans celui de Florence mais absentes dans celui de Leyde, indiquent que ces copies ne descendent pas l'une de l'autre, mais qu'elles sont plutôt « collatérales », ou bien qu'elles dérivent d'un même archétype qui n'est pas l'original d'Averroès.[252] L'impression que le corpus hébreu du Commentaire d'Averroès à la *Poétique* dépende d'une sous-famille de Leyde, est étayée aussi par l'analyse d'Aouad sur les colophons des copies arabes. La traduction hébraïque de la *Rhétorique* de Todros Todrosi « a une datation provenant manifestement d'un manuscrit de la famille de Leyde puisqu'il y est question du *troisième mois de l'année 570 de l'ère musulmane* ».[253]

Comme Badawi l'a démontré, Averroès a utilisé pour son Commentaire la version ancienne de la *Poétique* traduite par Matta Ibn Yunûs, en la mêlant constamment avec son interprétation, procédé qu'il a suivi dans les commentaires moyens.

Les études d'Aouad[254] et le *stemma codicum* réalisé par Gutas-Taran[255], nous indiquent également qu'« Averroès a suivi de très près, aussi bien en ce qui concerne la *Rhétorique* que la *Poétique*, la traduction arabe ancienne » de Matta. Le *talḫīṣ*, en effet, enrichi d'explications et de commentaires, reste très proche du texte original de Matta Ibn Yunûs. Comme on l'a vu, pour rédiger son commentaire, Averroès s'était servi de *l'Épître sur les canons de la poétique* de Fârabî et le Commentaire à la *Poétique* d'Avicenne, ouvrage qu'il semble d'ailleurs suivre de

---

252 *Averroès (Ibn Rušd), le Commentaire Moyen à la* Rhétorique *d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad, 3 V., Vrin, 2002, p. 210-213
253 Ibid. p. 22, n. 2
254 Ibid. p. 214
255 D. Gutas-L. Taran, p. 158

près. Le commentaire d'Avicenne, comme Dahiyāt l'a clarifié, ne suit pas la traduction arabe de Matta Ibn Yunûs, mais plutôt celle de Yaḥya Ibn Adî. Les deux versions diffèrent sur plusieurs points, et en particulier sur la manière de traduire les deux termes clés de la Poétique : tragédie et comédie. Yaḥya Ibn Adî ne traduit pas les mots tragédie et comédie, en réalisant une translittération arabe, à savoir *tragudīya* et *kumudīya*, version qui caractérisera, d'ailleurs, les commentaires de Fārābī et d'Avicenne, et qui sera partagée par Falaquera.[256] Māttta Ibn Yunûs, au contraire, et Averroès après lui, traduit ces deux termes par les mots arabes *hiğâ'* et *madīḥ*. Cela signifie qu'Averroès a alors choisi une forme de traduction de ces termes s'éloignant des commentaires philosophiques précédents. Cette version est d'ailleurs adoptée par la tradition hébraïque de la *Poétique* de Todrosi.

Critères de la traduction critique en langue française

La traduction française annotée que nous présentons après l'édition critique du texte hébraïque, représente un complément important de ce travail. La notion de « traduction critique » exprime l'essai de traduire en langue française le texte hébreu en restituant en note les differences fondamentales entre la version hébraïque et la version arabe, tout en tenant en considération le patrimoin philosophique grec qui structure la base conceptuelle du texte.

Au défi qui répresente la traduction française du Commentaire, s'ajoute, le défi de la compréhension d'un texte qui se montre comme un palimpseste de langues et cultures stratifiées entre le moment où la *Poétique* a été *rédigée* e les moments où elle a été *comprise*, commentée, réécrite et naturalisée, en syriaque, en arabe et en hébreu, de l'antiquité tardive au Moyen Âge.

Pour la réalisation de la traduction annotée du Commentaire moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote, ou bien, selon son titre en langue hébraïque, de *L'art de la poésie d'Aristote*, nous nous sommes servis des dictionnaires : Klatzkin, Sermoneta, Efros, Goichon; des traductions du *Talḫîṣ Kitāb aš-šʿir* réalisées en anglais par Ch. Butterworth[257] et en langue italienne par Carmela Baffioni.[258] La traduction de Carmela Baffioni offre au lecteur un texte très riche, où certains passages sont mis en vis-à-vis avec le texte grec original, ainsi qu'une étude de la fonction du texte à l'intérieur de l'esthétique et de l'histoire de la littérature arabe. Baffioni a publié sa traduction quatre ans après celle anglaise de Butterworth. Nous avons tenu compte des passages où les deux traductions du texte arabe divergent, car, parfois, ces différences ont été très importantes pour résoudre des problèmes textuels de la version hébraïque.

[256] Falaquera Reshit Hokhma; analyse in Salvatierra, *op.cit*.
[257] C. Baffioni, *Averroè, comment al Peri' Poietikês*, traduzione italiana, Coliseum, Roma, 1990.
[258] Ch. Butterworth, *The Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, translated with introductions and notes, Princeton University Press, Princeton, 1987.

L'utilisation constante d'autres éditions critiques, parfois traduites et annotées, des textes hébreux issus de la tradition arabo-hébraïque, a rendu possible l'acquisition et la mise en œuvre d'une méthode de travail. Nous nous référons aux textes suivants : S. Munk, *Le Guide des Égarés*, F. Rosenthal, *The Middle Commentary of Averroès on Nicomachean's Ethics*, ; R. Lerner, *Averroes on Plato's Republic* ; A. Hyman, *Averroes' De Substantia Orbis*, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Science and Humanities, 1986 ; C. Rigo, Il De Substantia Orbis di Yehuda Romano, Tesi di Laurea, 1987; L. Berman-C. Rigo, *Ha-be'ur ha-emẓʿay shel Ibn Rushd le-Sefer ha-Midot ʿal shem Nicomacus le-Aristo*, ha-akademya ha-leumyt ha-israelyt la-madaʿym, Yerushalaim, 1999 ; Gabriella Elgrably-Berzin, *Avicenna in Medieval Hebrew Translation, Todros Todrosi Translation of Kitāb al-Naǧāt on Psychology and Methaphysics*, Brill, 2014. La majorité de ces textes ont des caractéristiques en commun, parfois en ce qui concerne la perspective historico-critique, parfois la terminologie. En particulier, les éditions des Commentaires d'Averroès à l'*Ethique à Nicomaque* et à la *République* de Platon ont été d'une importance significative pour ce que concerne les spécificités du lexique de Todrosi à son époque. Ces deux traités ont été traduits de l'arabe à l'hébreu par Samuel de Marseille. Le quatrième livre de l'*Ethique* et le troisième livre de la *République* concernent la figure du poète et le rôle de la poésie dans l'organisation politique de la cité vertueuse. Samuel de Marseille et Todros Todrosi partagent le même langage technique employé dans la description des discours poétiques et les éléments qui les constituent. D'ailleurs, ces deux traducteurs étaient actifs à la même période en Provence, entre Arles et Marseille. Ces données mériteraient d'être approfondies grâce à une étude croisée de leurs traductions. Nous verrons les spécificités de cette contiguïté lexicale dans le commentaire de la traduction en français du *Sefer ha-Shir*.

Cette traduction française a été conçue comme un travail de terrain, ou chaque ligne a tenu compte du palimpseste stratigraphique des langues de la *Poétique*. La priorité a été donnée à la relation entre l'arabe et l'hébreu, mais nous avons cherché également à saisir les correspondances des termes grecs avec le lexique hébraïque médiéval. Il ne faut pas oublier que les commentaires d'Averroès étaient le moyen pour accéder à la pensée d'Aristote, et étaient compris comme la voix même du stagirite - comme le montre le titre de l'ouvrage *Le livre de la Poétique d'Aristote*. Le français a été perceptiblement plié à la syntaxe de l'hébreu arabisé de Todrosi, pour ne pas compromettre l'unicité expressive du *Sefer ha-Shir* tout en garantissant sa lisibilité pour un lecteur moderne. Loin d'être un exercice de style, la traduction moderne du *Sefer ha-Shir*, s'insère, à notre avis, dans une pratique importante de la traduction des textes anciens. Une chaine de transmission qui a pour but principal d'inscrire dans une continuité cohérente les textes anciens et l'époque moderne.

Symboles et abréviations utilisés dans l'édition critique

א Vienne, Osterreichische Bibliothek,

ב Paris, Bibliothèque Nationale, n. 932

ג Paris, Bibliothèque Nationale, n. 933

ד Parme, Biblioteca di Parma,

ח New York, Jewish Theological Seminary

ט Milan, Biblioteca Ambrosiana

כ Leipzig, Universitätsbibliothek Leipzig

ל Turin*, Edizione Lasinio

מ Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Saint-Pétersbourg, EVR 405-406

Les manuscrits arabes

ع Kitāb aš-šʿir, Édition critique, éd. Ch. Butterworth – M. Haridi , le Caire, 1987

ل Leyde, Bibliotheek Universiteit Leiden

ف Florence, Biblioteca Mediceo-Laurenziana

Symboles et abréviations

] Le lemme

h Homéotéleute

א° ajoute dans la marge

א°° correction dans la marge

– Omission dans un ou plusieurs manuscrits

\+ Ajout dans un ou plusieurs manuscrits

ف* Variante dans le manuscrit arabe de Florence

ل* Variante dans le manuscrit arabe de Leyde

ع Édition critique du texte arabe (Butterworth)

ע Texte hébreu

« Le Be’ur Sefer ha-Shir »

Le commentaire moyen à la Poétique d’Aristote

Traduction critique du Commentaire Moyen d’Averroès à la Poétique d’Aristote à partir des ses versions, arabe et hébraïque.

הכונה בזה המאמר ביאור מה שבספר ארסטו בשיר מהקאנונים הכלליים המשותפים לכל האמות או לרוב אחר שהרבה ממה שבו הם קאנונים בלתי מיוחדים בשירי הערב ומנהגם בם ואנחנו נכלול זה בפרקים שבעה.

הפרק הראשון **<u>אמר</u>** כונתנו עתה לדבר במלאכת השיר ובמיני השירים. וכבר יחוייב על מי שירצה שיהיו הקאנונים אשר יתנם נוהגים הנהגה טובה שיאמר תחלה מה פעל מין מין מהמינים השיריים וממה זה יקויימו המאמרים השיריים ומכמה דברים יקויימו ואיזה חלקיהם אשר יקויימו בם המשותפים והמיוחדים וכמה מיני הכונות המכוונות במאמרים השיריים. ושישים דבורו בזה כלו מההתחלות אשר לנו בטבע בזה הענין.

3 ביאור] באור **גדחטמ** / **8** ואיזה] + הם **ל***

5 בלתי מיוחדים בשירי הערב ומנהגם בם] غير خاصّة باشعارهم و عادتهم فيها * **ل** / 6 ואנחנו נכלול זה בפרקים שבעה] - **ع** / 7 מין מין] نوع نوع ***ل** / 8 המשותפים והמיוחדים] المشتركة و الخاصة ***ل**

كتاب الشعر[259]

الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب ارسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلّيّة المشتركة لجميع او لالكثر إذ كثير ممّا فيه هي قوانين خاصّة باشعارهم و عادتهم فيها وامّا أن تكون نسبا موجودة في كلام العرب او موجودة في غيره من الالسنة **قال** إنّ قصدنا الآن التكلّم في صناعة الشعر و في انواع الاعشار و قد يجب علي من يريد أن تكون القوانين التي يُعطي فيها تجري مجري الجودة ان يقول اوّلاما فِعل كلّ واحد من الانواع الشعريّة وممّاذا تتقوّم الاقاويل الشعريّة و من كم من شيء تتقوّم وايّما هي اجزاؤها التي تتقوّم بها وكم اصناف الاغراض التي تُقصد بالاقاويل الشعريّة وأن يجعل كلامه في هذا كلّه من الاوائل التي لنا بالطبع في هذا المعني.

[259] Reproduction du texte arabe de l'édition critique préparée par Ch. Butterworth-Hatidi, Le Caire, 1987

Le livre de la Poétique d'Aristote[260]

L’Objet de ce discours est l’explication de ce qui [est contenu] dans le livre d'Aristote sur la Poésie, à propos des règles universellement partagées par tous les peuples, ou du moins la plupart d’entre eux, car la majorité de ces règles ne sont pas spécifiques aux poèmes des Arabes et à leurs coutumes. Et nous les avons recueillies en sept chapitres[261].

Premier chapitre Il dit: or, c’est notre intention de parler de l'Art de la Poésie[262] et des types de poèmes. [il est indispensable], pour celui qui veut que les règles qu’il s’est données conduisent de façon efficace à énoncer en premier la fonction des types[263] poétiques, de quoi sont composés les textes poétiques et le nombre d’éléments qui les composent ; quelles sont les parties qui les composent, celles communes et celles spécifiques (à tous les textes poétiques), et (enfin) de combien d’intentions se trouvent dans les discours poétiques. Il faudra, en outre, que l’examen de ce sujet procède de nos prémisses naturelles[264].

[260] ספר השיר לאריסטו, كتاب الشعر لارسطو, *incipit determinatio Ibinrosidin in Poetriam Aristotelis*. Le titre ספר השיר לאריסטו figure, avec cette graphie, dans tous les manuscrits hébraïques. Le nom d’Aristote est attesté dans le manuscrit arabe de Leyde uniquement. L’hébreu utilise la préposition ל en correspondance avec l’usage ancien de l’hébreu biblique, témoigné par le *Cantique des cantiques de Salomon*, d’où le titre hébreu שיר השירים אשר לשלמה. Le terme ביאור dans le titre a été ajouté par F. Lasinio, mais, dans les manuscrits originaux arabes et hébreux, il ne figure que dans la suite du texte. (cf. Il commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele, p.22). Le titre ספר השיר correspond au grec περι ποιητικες titre attribué à l’ouvrage d’Aristote à partir des premiers mots de l’ouvrage. Le terme שיר « chant, poésie » correspond à l’arabe شعر« poésie; connaissance » et représente, à la fois, sans distinction, les deux termes grecs employés par Aristote dans la Poétique, *poésie*, ποιησισ et *poétique*, ποιητικε, l’objet du traité.

[261] Ce passage est un de rares remaniements de Todrosi. L’original arabe dit : « *L'intention de ce discours est la présentation de ce qui [est contenu] dans le livre d'Aristote sur la Poésie, des règles universelles partagées par tous les peuples, ou la plupart, car la majorité d’entre eux traitent des règles spécifiques de leurs poèmes et de leurs habitudes, en relation avec le parler des Arabes, avec les autres langues.* »

[262] الصناع الشعر מלאכת השיר, ποιητικὴ τέχνη Ce passage correspond au début de la Poétique, où Aristote introduit « l’art poétique » dans son aspect théorique, sans en donner une véritable définition si ce n’est au moyen de son identification avec la poésie et ses espèces [Rostagni :1927; Pesce : 2010]. La tradition arabe et puis, hébraïque, semblent être, au contraire, plus claires dans l’identification de que sont l’« art poétique » et la différence entre le statut théorique de l’art poétique et la dimension pratique auquel le « discours poétique » renvoie.

[263] מין מין ar. كلّ واحد من الانواع

[264] un calque de cette structure arabe fondée sur la répétition.

[264] מההתחלות אשר לנו בטבע الاوائل التي لنا بالطبع κατὰ φύσιν πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων , « selon les prémisses naturelles ».

<u>אמר</u> כל שיר וכל מאמר שיריי הנה הוא אם בזיון ואם שבח וזה מבואר בחפוש השירים ובפרט שיריהם אשר היו בענינים הרצוניים רצוני הנאים והמגונים. וככה הענין במלאכות המחקות מלאכת השיר אשר הם ההנאה בכנורות ובתופים ובמחולות רצוני שהם מכונות בטבע שתי אלו הכונות. והמאמרים השיריים הם המאמרים המדמים. ומיני הדמיון והדמוי שלשה שנים פשוטים ושלישי מורכב מהם. אם השנים הפשוטים הנה אחד מהם דמות דבר לדבר והמשילו בו וזה יהיה בלשון לשון במלות מיוחדות אצלם והם אשר יקראו אצל הערב אותיות הדמוי.

2 אם] - **ד** / 4 שהם] שהן **דחטכמ**

7 אצלם] + مثل كان واخال وما أشبِه ذلك في لسان العرب ع

قال فكلّ شعر وكلّ قول شعريّ فهو إمّا هجاء وإمّا مديح وذلك بيّن بإستقراء الشعار و بخصّة اشعارهم التي كانت في الامور الإراديّة اعني الحسنة والقبيحة وكذلك الحال في الصنائع المحاكية لصناعة الشعر التي هي الضرب بالعيدان والزمر والرقص اعني انّما مُعَدَّة نالطبع لهذين الغرضين والقاويل الشعريّة هي الاقاويل المخيّلة واصناف التخييل والتشبيه ثلاثة اثنان بسيطان و ثالث مركّب منهما أمّا الاثنان البسيطان فاحدهما تشبيه شيء بشيء وتمثيله به وذلك يكون في لسان لسان بالفاظ خاصّة عندهم مثل كان واخال وما أشبِه ذلك في لسان العرب وهي التي تسمّي عندهم حروف .

Il dit : tout poème et tout discours poétique est soit un blâme, soit un éloge.[265] Ceci est clair, lorsqu'on examine par induction[266] les poèmes, en particulier les poèmes qui ont pour objet les caractères volontaires c'est-à-dire l'« admiration » et la « réprobation ».[267] Ceci concerne aussi les arts qui imitent l'art poétique, à savoir, l'art de jouer du luth, du tambour et la danse, prédisposés, par nature, à ces deux fins. Quant aux discours poétiques, ce sont des « discours imaginatifs »[268]. Il existe trois types d'« imagination » et de « comparaison »[269]: »: les deux premiers sont simples et le troisième est composé des deux autres. Des deux simples, l'un est la ressemblance d'une chose avec une autre et sa représentation [de l'une avec l'autre]. Cela existe dans chaque langue, avec des mots spécifiques, propres, et qui, chez les Arabes, sont appelés, particules de comparaison.

---

265 هجاء وإمّا مديح בזיון או שבח ἡ τραγῳδία καὶ ἡ κωμῳδία. Dans la version d'Abû Bishr Mattâ, les termes, tragédie et comédie, sont traduits par هِجاء «*hijâ'*» et مديح «*madîh*», à savoir, *satire/blâme* et *éloge* et Averroès suit cette interprétation.

266 استقراء חפוש , « examen inductif », Samuel Ibn tibbon systématise pour la premier fois l'utilisation du terme, *ḥippus,* pour l'arabe *istiqra'* , dans le sens d'«induction », du procédé qui soutient le syllogisme inductif. « Je n'ai pas trouvé – dit Samuel Ibn Tibbon – dans notre langue, un terme plus convenable que *ḥippus*, bien que l'arabe, *istiqra',* indique non seulement la notion d'examen, mais aussi celui de connaissance de l'objet examiné, à la fois » [Samuel Ibn Tibbon : Pirush ha-Milim ha-Zarot ; Zonta :2011].

267 עניינים הרצוניים , الامور الارادّية *Ethique à Nicomaque*, III, 1109/1110 :9 – 1114b. Plusieurs chapitres du deuxième livre et du troisième livre de l'*Ethique à Nicomaque* portent sur l'analyse des actions volontaires, et sur les règles pratiques pour atteindre la vertu et l'approbation des actes vertueux. « Puisque la vertu a à la fois rapport avec les affections et les actions, et que ces états peuvent être, soit volontaires, et encourir l'éloge ou le blâme, soit, involontaires, et provoquer l'indulgence et parfois même la pitié, il est sans doute indispensable, pour ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de distinguer entre le volontaire et l'involontaire. » L'on remarque que la traduction hébraïque de *l'Ethique à Nicomaque*, rédigée en Provence par Samuel de Marseille, utilise les mêmes termes que Todrosi emploie ici dans le Sefer à ce sujet [Berman-Rigo : 1998] Les termes הנאים - الحسنة et המגונים - القبيحة, ont été traduits par Baffioni par « le bien et le mal », en se référant au dit coranique, امر بالمعروف و نهى عن المنكر, *amr bil maʾruf wa nahy an ʾal Munkar* , « command le bien (*connu*), et interdit le mal (*prohibé*) » [Qur'ân : sura 3, v.104-110 ; 9 :71 ; 31 :17 *et.al*.] et en évoquant ainsi l'arrière-plan religieux du Commentaire d'Averroès.

268 المخيّلة الاقاويل המאמרים המדמינים , lat. HA, *sermones imaginativi*, ADB *orationes imitantes* M *sermones imitatorii*. « qui produisent imagination ». Butterworth et Baffioni sont d'accord quant à la traduction de l'arabe, المخيّلة, compris comme « imitation, représentation ». Le terme, التَخييل, dont المخيّلة est la dérivation participiale, est central dans le commentaire d'Averroès à la Poétique. Todrosi utilise le terme, מדמינים, dérivé de l'hébreu, דמיון, « imagination », qui traduit l'arabe, التَخييل et correspond au terme grec, πaντaσιa [Kaltzkin :] mais qui, dans le Commentaire d'Averroès traduit le concept clé de *mimesis*, c'est-à-dire l'action d'imiter ou de reproduire et d'imaginer des objets connus, qu'on obtient par le bon discours poétique . Là où l'arabe utilise deux formes dérivées de la même racine, خيل ,Todrosi opère une distinction très nette entre « imagination » et « imitation », indiquées par les deux termes, דמיון , *dimion* et חיקוי , *ḥiqui*. Le plan théorique de « l'imagination » est repéré comme un moment linguistiquement séparé du plan pratique de « l'imitation » car l'imitation-mimesis est la production de la suggestion véhiculée par les discours imaginatifs.

269 התשבية הדמוי, lat. HA *assimilatio* ADB, *imitatio* M. *similitudine*, dans le langage logique « comparaison » [Zonta :2011]

159 ב

ואם המין השני הנה הוא לקיחת הדומה תמורת הדומה והוא אשר יקרא ההמרה בזאת המלאכה. וראוי שתדע שבחלק הזה יכנסו המינים אשר יקראום אנשי זמננו השאלה וכנוי. אלא שהכנויים ברוב הם המרות ממשיגי הדבר וההשאלה היא המרה ממתיחסיו רצוני כשהיה דבר יחסו אל שני יחס שלישי אל רביעי. ויומר שם השלישי לראשון או בהפך. וכבר קדם בספר ההלצה מכמה דברים תהיינה התמורות והמין השלישי מהמאמרים השיריים הוא המורכב משני אלו. **אמר** וכמו שהאנשים בטבע כבר יהיו מדמים ומחקים קצתם קצת בפעלות כמו חקות קצתם קצת במראים והתמונות והקולות. וזה אם במלאכה וקנין ימצא למחקים ואם מפני מנהג קדם להם בזה ככה ימצא להם החקוי במאמרים בטבע.

7 מדמים ומחקים] ומחקים מדמים **גדל***

اخذ الشبيه وهو الذي يسمّي الابدال في هذه الصناعة وذلك مثل قوله وازواجه امّهاتهم ومثل قول الشاعر وينبغي ان تعلم ان في هذا القسم تدخل الانواع التي يسمّيها اهل زماننا استعارة وكناية مثل قول الشاعر ومثل قوله ؟ او جاء احد منكم من الغاءط الّا انّ الكنايات اكثر ذلك هي ابدالات من لواحق الشيء والاستعارة هي ابدال من مناسبه اعني اذا كان سيء نسبته الي الثاني نسبة الثالث الي الرابع فابدال اسم الثالث الي الاوّل وبالعكس وقد تقدّم في كتاب الخطابة من كمر شيء تكون الابدالات وأمّا القسم الثاني فهو ان يبدّل التشبيه مثل ان تقول الشمس كانّها فلانة او الشمس هو فلانة لا فلانة كالشمس ولا هي الشمس وبالعكس قول ذي الرمّة والصنف الثالث من الاقاويل الشعريّة هو المركّب من هذين **قال** وكما انّ الناس بالطبع قد يخيّلون و يحاكون بعضهم بعضا بالفعال مثل محاكاة بعضهم بعضا بالالوان والاشكال والاصوات وذلك إمّا بصناعة وملكة توجَد للمحاكين وإمّا من قِبَل عادة تقدّمت لهم في ذلك كذلك توجَد لهم المحاكاة بالاقاويل بالطبع.

Le deuxième type remplace le semblable par le semblable. Et c’est ce qu'on appelle, dans cet art, la « substitution ». Or, il convient de savoir que dans cette partie, rentrent les types [de figures de style] que nos contemporains appellent « métaphores » et « métonymies ». Cependant, la plupart des métonymies sont des substitutions en rapport de contiguïté avec la chose [comparée] et la métaphore est la substitution avec [des éléments] qui lui sont corrélés. C'est-à-dire que, lorsqu’une chose est en relation avec une seconde, [celle-ci l’est avec] une troisième [et cette dernière l’est avec] une quatrième, on peut remplacer le nom de la troisième par celui de la première, et inversement. Et il a déjà été indiqué dans le Livre de la Rhétorique le nombre des éléments qui forment les substitutions. Le troisième type de discours poétique est composé des deux précédents. Il dit : comme les hommes, par nature, pratiquent l’imagination et s’imitent les uns les autres dans leurs actes - comme l’imitation est réciproque au moyen de gestes, d’images et de sons, et cela [se vérifie] en raison d’un art et d’une disposition qui se trouvent chez ceux qui imitent, ou par une habitude qu’ils avaient précédemment, c’est de la même façon que l’imitation leur est naturellement disponible au moyen des discours.

.

והדמיון והחיקוי במאמרים השיריים יהיה מפני שלשה דברים מפני הנעימות המוסכמות ומפני המשקל ומפני הדמוי עצמו. ואלו כבר ימצא כל אחד מהם נפרד מחברו כמו מציאות הנעימות בזמירות והמשקל במחולות והחקוי במלה רצוני המאמרים המדמים הבלתי שקולים. וכבר יתקבצו אלו השלשה בכללם כמו מה שימצא אצל הערב והם השירים אשר חדשום אנשי האי הזאת אחר שהיו השירים הטבעיים הם מה שקבצו השלשה והענינים הטבעיים אמנם המציאום האמות הטבעיות. כי שירי הערב לא היה בהם לחן ואמנם בם את המשקל לבד ואם המשקל והחקוי יחד. וכאשר היה זה כן הנה המלאכות המדמות או אשר יפעלו פעל הדמיון שלשה מינים הלחן והמשקל ומלאכת עשיית המאמרים

159 ב

מחקים והיא זאת המלאכה ההגיונית אשר יעניין בה בזה הספר. **אמר** והרבה מה שימצא מהמאמרים אשר יקראו שירים מה שאין בם מענין השיריות לא המשקל לבד כמאמרי סקראט השקולים ומאמרי אבדקליס בטבעיות בחלוף הענין בשירי אומירש כי כבר ימצאו בם שני הענינים יחד.

3 מהם] + אשר **כ** / 5 הם] +אשר **גמ** / 8 והמשקל] **ג°** - **דטכמ** / 12 אומירש] אומרוש **דחכ**

5 הערב] عندنا + ع / חדשום] + في النوع الذى يسمى الموشحات والأزجال ع / הטבעים] + في هذا اللسان ع

والتخييل و المحاكاة في الاقاويل الشريّة تكون من قِبَل ثلاثة اشياء من قِبَل النغم المتّفقة ومن قِبَل الوزن و من قِبَل التشبيه نفسه وهذه قد يوجَد كلّ واحد منها مفردا عن صاحنه مثل وجود النغم في الزامير والوزن في الرقص والمحاكاة في اللفظ اعني الاقاويل المخيّلة الغير موزونة وقد تجتمع هذه الثلاثة باسرها مثل ما يوجَد عندنا في النوع الذي يسمّي الموشّحات والازجال و هي الاشعار التي إستنبطها في هذا اللسان اهل هذه الجزيرة اذ كانت الاشعار الطبيعيّة هي ما جمعت الامرين جميعا والامور الطبيعيّة انّما توجَد الامم الطبيعيّين انّما اشعار العرب ليس فيها لخن وانّما هي إمّا الوزن فقط وإمّا الوزن والمحاكاة معا فيها واذا كان هذا هكذا فالصناعة المخيّلة او التي تفعل فعل التخبيل ثلاثة صناعة اللحن وصناعة الوزن وصناعة عمل الاقوايل المحاكية وهذه الصناعة المنطقيّة التي ننظر فيها في هذاب. **قال** وكثيرا ما يوجَد من الاقاويل التي تسمّي اشعارا ما ليس فيها من معني الشعريّة الّا الوزن فقط كاقاويل سقراط الموزونة واقاويل ابنادقليس في الطبيعيّات بخلاق الامرفي اشعار اوميروش فانّة يوجَد فيها الامران جميعا.

L'imagination et l'imitation dans les discours poétiques dépendent de trois choses : des sons harmonieux, du rythme et de la similitude en elle-même. L'on trouve chaque élément separé de l'autre, comme c'est le cas des sons dans les chants, du rythme dans les danses et de l'imitation dans la parole, c'est-à-dire dans des discours imaginatifs qui ne sont pas soumis aux mètres. Toutefois, l'on trouve ces trois [éléments] réunis tous ensemble, comme c'est le cas chez les Arabes et dans les poèmes créés par les habitants de cette île, car les poèmes naturels sont ceux qui réunissent ces trois éléments naturels, qui se trouvent chez les peuples naturels.

[En effet] dans les poèmes des Arabes il n'y a pas d'harmonie, mais seulement, ou le mètre ou la prosodie et l'imitation ensemble. Voici donc que les techniques de l'imagination, à savoir celles qui mettent en œuvre l'acte d'imagination, sont de trois types: la mélodie , le mètre et la création de discours imitatifs. Cet art est l'art logique , qui est l'objet de ce livre.

Il dit : la plupart de ce que l'on trouve dans les discours appelés poétiques, il n'y a rien de poétique que le mètre, comme les discours métriques de Socrate et ceux d'Empédocle sur [les choses] naturelles. La chose est différente dans les poèmes d'Homère car on y trouve les deux éléments ensemble.

אמר ולכן אין ראוי שיקרא שיר באמת אלא מה שיקבץ שני אלו ואולם אותם אשר לקראם מאמרים יותר ראוי מאשר יקראו שיר וככה העושה מאמרים שקולים בטבעיות הוא יותר ראוי שיקרא מדבר משיקרא משורר וכמו כן המאמרים המדמים אשר יהיו ממשקלים מתערבים אינם שיריים. הנה כבר התבאר מזה המאמר כמה מיני החקוי ומאיזה מהמאמרים יסודר החקוי במאמר עד שיהיה תמים הפעל.

2 אשר] הנה **דחטכ** / אשר] + זכרנן **ב** / 5 הפעל] – **אל***

5 הפעל] الفعل – **ل***

قال ولذلك ليس ينبغي ان يسمّي شعرا بالحقيقة الّا ما جمع هذين وامّا تلك فهي ان تسمّي اقاويل أحري منها ان تسمّي شعرا وكدلك الفعاعل اقاويل موزونة بالطبيعيّات هو أحري ان تسمّي متكلّما من ان يسمّي شاعرا وكذلك الاقاويل المخيّلة التي تكون من اوزان مختلطة ليست اشعارا وحكي ان كانت توجَد عندهم اغني من اوزان مختلطة وهذا غير موجود عندنا فقد تبيّن من هذا القول كم اصناف المحاكاة ومن ايّ الصنائع تلتئم المحاكاة بالقول حتّي تكون تامّة الفعل.

Il dit : c’est pour cela qu’il convient de n’accorder le nom de poésie véritable qu’à ce qui réunit ces deux éléments. Les autres, il est plus approprié de les appeler discours plutôt que poésie. De même que, celui qui fait des discours métriques sur la nature, il est plus approprié de l’appeler *medaber* plutôt que poète (*meshorer*). De même, les discours imaginatifs, qui mêlent des mètres, ne sont pas des poèmes. Il est clair par ce discours, de combien de types d'imitation et de quel discours se compose l’imitation [au moyen] du discours, afin qu’elle ait une action parfaite.

הפרק השני __**אמר**__ ולמה שהיו המחקים והמדמים אמנם יכונו בזה לזרז על עשיית קצת הפעולות הרצוניות ולמנוע מעשיית קצתם הנה כבר יחויב בהכרח שיהיו הענינים אשר יכוון חקוים אם מעולות ואם פחיתיות וזה שכל פעל וכל מדה אמנם הוא נמשך לאחד משני אלו רצוני המעלה או הפחיתות. וכאשר היה כל מה שיכוון חקויו מהפעלות הרצוניות הוא אם מעלה ואם פחיתות הנה כבר יחויב בהכרח שתהיינה המעלות מחקות במעלות והמעולים ושתהינה הפחתיות מחקות בפחיתיות והפחותים. וכאשר היה כל דמוי וחקוי אמנם יהיה בנאה והמגונה הנה גלוי שכל דמוי וחקוי אמנם יכוון בו ההתנאות וההתגנות. וכבר יחויב עם זה בהכרח שיהו

160 א

המחקים למעלות רצוני הנוטים בטבע לחקויים מעוליים והמחקים לפחיתיות יותר חסרי טבע מאלו ויותר קרובים אל הפחיתות. ומשני אלו המינים מבני האדם ימצא השבח והבזיון רצוני השבח המעלות והבזות הפחיתיות. ולזה היו קצת המשוררים מטיבי השבח בלתי מטיבי הבזיון וקצתם בהפך רצוני מטיבי הבזיון בלתי מטיבי השבח. הנה אם כן במחוייב ימצאו לכל דמוי וחקוי שתי אלו הפעלות רצוני ההתנאות וההתגנות.

4 מדה] מלה **טח** / הפחיתות] פחיתויות **א** / 5 שתהיינה המעלות .. בהכרח שיהיו] **ב**°
והמגונה הנה גלוי שכל דמוי וחקוי אמנם] – **ח** / 11 והבזיון רצוני השבח המעלות והבזות הפחיתיות] – **ט** / **גג**° / השבח לחקוים מעולים והמחקים לפחיתיות] + **ט** סימן תעוט **בג** / 12 בלתי מטיבי הבזיון ..בלתי מטיבי השבח] - **גחטמ**

8 או הפחיתות] او الرذيلة ***ل** / 9 מעלה] + إنما **ع** / 11 הפחתיות] + إنما **ع** / 22 הפעלות] الفعلان ***ل**

فصل قال ولما كان المحاكون والمشبّهون انّما يقصدون بذلك ان يحثّوا عمل بعض الافعال الاراديّة وان يكفّوا عن عمل بعضها فقد يجب ضرورة ان تكون الامور التي تقصّد محاكاتها إمّا فضائل وإمّا رذائل وذلك انّ كلّ فعل وكلّ خلق إنّما هو تابع لاحد هذين اعني الفضيلة والرذيلة فقد يجب ضرورة ان تكون الفضائل انّما بالضائل والفاضلين وان تكون الرذائل تحاكي بالرذائل والارذلين واذا كان كلّ تشبيه وحكاية انّما تكون بالحسن والقبيح فطاهر انّ كلّ تشبيه وحكاية انّما يقصَد بها التحسين والتقبيح وقد يجب مع هذا ضرورة ان يكون المحاكون الفضائل اعني المائلين بالطبع الي محاكاتها افاضل والمحاكون الرذائل انقص طبعا من هؤلاء واقرب الي الرذيلة وعن هذين الصنفين من الناس وُجِد المديح والهجو اعني مدح الفضائل وهجو الرذائل ولهذا كان بعض الشعراء يجيد المدح فإذن بالواجب ما كان يوجد لكلّ تشبيه وحكاية هذان الفصلان اعني التحسين وتقبيح.

Deuxième chapitre Il dit : puisque ceux qui imitent et font des comparaisons ont l'intention d'exhorter à l'action de certains actes volontaires, ou à en détourner des autres, il faut nécessairement que les choses qu'on a l'intention d'imiter [soient], ou vertus ou vice , vu que toute action et tout caractère dépendent de l'une des deux, je veux dire, la vertu ou le vice. Puisque tout ce que l'on a l'intention d'imiter parmi les actions volontaires est vertu ou vice, il faut nécessairement que les vertus soient imitées au moyen des vertus et des vertueux, et que les vices soient imités au moyen des vices et des vicieux. Et puisque, toute comparaison est imitation ou du beau ou du laid, il est évident que chaque comparaison et imitation ont l'intention de rendre beau ou de rendre laid. Il est ainsi nécessaire en ce sens, que ceux qui imitent les vertus, je veux dire ceux qui sont enclins par nature à ces imitations, soient vertueux et ceux qui imitent les vices soient plus imparfaits par nature que les autres, soient plus proches des vices. Dans ces deux sortes d'individus se trouvent l'«éloge» et la «blâme », c'est-à-dire l'éloge des vertus et le blâme des vices. C'est pour cette raison que certains poètes excellent dans l'éloge sans exceller dans le blâme, et vice-versa, d'autres excellent dans le blâme sans réussir dans l'éloge. C'est pourquoi, il est nécessaire que pour chaque comparaison et imitation il y ait deux actes, le fait de rendre beau, et le fait de rendre laid.

והשני אלו ההבדלים אמנם ימצאו לדמוי והחקוי אשר יהיו במאמר לא החקוי אשר יהיה במשקל ולא אשר יהיה בלחן. וכבר ימצא לדמוי במאמר הבדל שלישי והוא הדמוי אשר יכוון בו האותות הדומה לדומה לו מבלתי שיכוון בזה התנאות או התגנות אבל עצם ההסכמה לבד. וזה המין מהדמוי הוא כמו החומר המוכן לשישתנה אל שני הקצוות רצוני שהוא ישתנה פעם אל ההתנואות בתוספת עליו ופעם אל ההתגנות בתוספת גם כן עליו. **אמר** וזאת היתה דרך אומריש רצוני שהוא היה מביא בדמויו בהסכמה תוספת נותן נוי או גנות. ומהמשוררים מי שהטבתו אמנם היא בהאותות לבד ומהם מי שהטבתו בהתנאות והתגנות ומהם מי שקבץ שני הענינים כמו אומירש. וכבר המשיל בכל מין מאלו במינים מהשירים היו מפורסמים במדינותיהם ומנהגיהם בעשיית מין מין ממיני אלו הדמויים השלשה. ואתה הנה לא יקשה עליך מציאות כמותם בשירי הערב ואם היו רוב שירי הערב אמנם הם כמו שיאמר אבונצר בזוללות. וזה שהמין אשר יקראוהו חשקיי אמנם הוא זרוז לדבר עברה.

2 במשקל] – **א** / 3 האותות] **ל*אב** הסכמת **א°ב°גדחטכמ** / 7 בהאותות] **ל*אב** בהסכמה **גדחטכמ** / 8 אומירש] אומיראש **גח** / מהמעלות] + בשיריהם **גחטמ** / זולת] – **גחטמ**

1 במשקל] ع / 9 מין מין] صنف صنف ***ف**

وهذان الفصلان انّما يوجدان التشبيه والمحاكاة التي تكون بالقول لا المحاكاة التي تكون بالوزن ولا التي تكون باللحن وقد يوجد للتشبيه بالقول فصل ثالث وهو التشبيه الذي يقصَد به مطابقة الشبّه بالمشبّه به من غير ان يقصَد في ذلك تحسين وتقبيح لكن نفس المطابقة وهذا النوع من التشبيه هو كالمادّة المعدّة لان يستحيل الي الطرفين اعني انّما تستحيل تارة الي التحسين ب؟يادة عليها وتارة الي التقبيح ب؟يادة ايضا عليها. **قال** وهذه كنات طريقة اوميروش اعني انّه كان يأتي في تشبيهاته بالمطابقة وال؟يادة الحسّنة والمقبحة ومن الشعراء مَن اجادته انّما هي في المطابقة فقط ومنهم مَن اجادته في التحسين و التقبيح ومنهم مَن جمع الامرين مثل اوميروش وتَمَثَّلَ في كلّ صنف من هؤلاء باصناف من الشعراء كانوا مشهورين في مدّتهم وسياستهم باستعمال صنف صنف من اصناف هذه التشبيهات الثلاثة وانت فليس يعسر عليك وجود مثالات ذلك في اشعار العرب وإن كانت اكثر اشعار العرب انّما هي كما يقول ابو نصر في النهم والكريه. وذلك انّ النوع الذي يسمّونه النسيب انّما هو حثّ علي الفسوق.

Ces deux différences spécifiques, en effet, se trouvent dans la comparaison et dans l'imitation qui constituent le discours et non pas l'imitation qui constitue le mètre ni par celle [produit] par la mélodie. Quant à la comparaison au moyen du discours, il y a une troisième différence spécifique, il s’agit de la comparaison qui sous-entend la correspondance entre les éléments semblables, sans vouloir indiquer le fait de rendre beau, et le fait de rendre laid, mais en se limitant à la corrélation seulement. Et cette espèce de comparaison est comme la matière, prête à se transformer en une des deux extrêmes, je veux dire, tantôt vers le fait d’être beau en s’ajoutant [à la matière], tantôt vers le fait d’être laid en s’ajoutant [à la matière]. Il dit : celle-ci a été la méthode suivie par Homère, je veux dire qui dans ses comparaisons, il apportait la correspondance et (aussi) l’addition qui donne la beauté et la laideur. Parmi les poètes, il y en a dont l’habileté est dans la correspondance uniquement, ou ceux dont leur habileté est dans [l’exhortation] au bien et au mal, ou ceux qui sont capables de réunir l'un et l'autre, comme Homère. Et [Aristote] donne des exemples de toutes ces espèces de poèmes connus dans leur pays et dans leur règles d’usage parce qu’ils pratiquaient l’une ou l’autre des trois espèces de comparaisons. Et il ne te sera pas difficile de les retrouver dans les poèmes des Arabes, bien que la majorité des poèmes des Arabes, comme l’a dit Abu Naṣr, ne sont que de la convoitise. C’est le cas de l'espèce appelée « passionnée » (*ḥishqi*) qui exhorte au péché.

160 ב

ולכן ראוי שירחיקוהו הנערים וירגילוהו משיריהם מה שהוא זרוז על הגבורה והכבוד כי לא יזרזו הערב בשיריהם מהמעלות על דבר זולת שתי אלו המעלות ואם היו לא ידברו בם על דרך הזרוז עליהם ואמנם ידברו בם על דרך ההתפארות. ואולם המין מהשיר אשר המכוון בו ההסכמה הנה הוא נמצא הרבה בשיריהם ולכן יתארו הדוממים הרבה והבעלי חיים והצמחים. ואולם היונים לא יאמרו ברוב שיר אם לא שהוא פונה מול הזרוז על המעלה או ההחדל מהפחיתות או מה שיקנה מוסר מהמוסרים וידיעה מהדיעות. הנה כבר התבאר מהמאמר שמיני הדמויים שלשה ושהבדיליהם שלשה. והתבאר מה הם אלו ההבדלים השלשה והמינים השלשה. וידמה שכאשר יחופשו השירים יפול האמת שלא ימצא בכאן מין רביעי ממיני דמויים. ולא הבדל רביעי מהבדלי אותם המינים.

2 מהמעלות] + בשיריהם **גחט מ** / על דבר זולת] על דבר **גדחטמ** /3 בם] - **ח** / 4 הדוממים] החכמים **גטחמ** / היונים] + הנה **גדחטכל*** / 5 ההחדל מ..] ההעדר מ **אל*** / ההפרד מ.. **ב**

2 על דבר זולת] على سوى] **ع** / 5 החדל מ..] الكف عن] **ع**

ولذلك ينبغي ان يتجنّبه الولدان ويؤدَّبون من اشعارهم بما يُحَثّ فيه علي الشجاعة والكرم فانّه ليس تحث العرب في اشعارهم من الفضائل علي سوي هاتين الفضيلتين وإن كانت ليس تتكلّم فيهما علي طريق الحثّ عليهما وانّما تتكلّم فهما علي طريقالفخر وامّا الصنف من الاشعار الذي المقصود به الطابَقة فقط فهو موجود كثيرا في اشعارهم وكذلك يصِفون الجمادات كثيرا والحيوانات والنبات وامّا اليونانيّون فلم يكونوا يقولون اكثر ذلك شعرا الّا وهو موجّه نحو الفصيلة او الكف عن الرذيلة او ما يفيد ادبا من الآداب او معرفة من المعارف فقد تبيّن من هذا القول انّ اصناف التشبهات ثلاثة اصول وانّ فصولها ثلاثة وتبيّن ما هي هذه الفصول الثلاثة والاصناف الثلاثة وبشبه اذا أُستقرِيَت الاشعار ان يقع اليقين ِبأنّه ليس هاهنا صنف رابع من اصناف التشبيهات ولا فصل رابع منفصول تلك الاصناف.

Pour cette raison, il convient que les jeunes en soient éloignés et qu'ils soient habitués aux poèmes qui incitent au courage et à l'honneur, et les Arabes, dans leurs poèmes, n'exhortent à aucune vertu, sauf à ces deux vertus, même s'ils n'en parlent pas pour exhorter à les pratiquer, mais ils en parlent seulement pour se vanter .Quant au type de poésie qui vise à la similitude, et bien, on le trouve souvent dans leurs poèmes qui décrivent les minéraux, les animaux et les plantes. Quant aux Grecs, ils ne l'utilisent pas dans leur poésie, si ce n'est [afin] pour en arriver à l'exhortation à la vertu ou à l'éloignement[270] du vice, vers ce qui permet d'acquérir une certaine manière d'être, ou une certaine connaissance. Il est clair, en suivant ce discours, que les types de comparaisons sont au nombre de trois, et que leurs distinctions sont trois, et il est clair [aussi] ce que sont ces trois distinctions, et ce que sont ces trois espèces. Il semble avec certitude que, lorsqu'on examine les poèmes, il se vérifie qu'il n'y ait pas de quatrième type de comparaison, ni de quatrième distinction relative à ces espèces-là.

[270] **החדר** terme plus rare que העדר

הפרק השלישי **אמר** וידמה שתהיינה העלות המיוחדות המולידות השיר בטבע בבני אדם שתי עלות. אם העלה הרשונה הנה היא מציאות הדמוי והחקוי לאדם בטבע מראשית צמיחתו. ארצה שהפעל הנה ימצא לבני אדם והם נערים וזה דבר ייוחד בו האדם מבין שאר הבעלי חיים. והעלה בזה כי האדם מבין שאר הבעלי חיים הוא אשר יתענג בדמות הדברים אשר כבר הרגישם ובחקוי להם. והראיה על שהאדם ישיש בדמוי בטבע וישמח שאנחנו נתענג ונשמח בחקוי הדברים אשר לא נתענג בהרגשתם ובפרט כשהיה החקוי מדוקדק בהפלגה כמו מה שיקרה בציורי הרבה מהבעלי חיים אשר יעשום בקיאי המציירים. ולזאת העלה נעשו בלמוד אצל נתינת ההבנות

161 א

וההלצים הרמזים. כי הם כלי עוזר על הבנת הענין אשר תכוון נתינת הבנתו למקום מה שבם מההתענגות אשר הוא נמצא ברמזים, מפני מה שבהם מהדמיון. ותהיה הנפש כפי התענגה בו יותר שלמת קבול. כי הלמוד לא אמנם ימצא לפילוסוף לבד אבל לבני אדם בזה עם הפילוסוף שתוף מועט וזה שכבר ימצא הלמוד בטבע מגיע מאדם אל אדם כפי הקש אותו האדם המלמד מהאדם המתלמד.

1 העולות] + המיוחדות **אבל*** / 2 דמוי] עלוי **גטח** 5 נתענג ונשמח בחקוי הדברים אשר לא] **ג°** - h **גטח** / 11 בטבע] - **גטח**

4 המיוחדות] –ع / 11 עם הפילוסוף שתוף מועט] + *ل

فصل **قال** وتشبه ان تكون العِلَل المولِّدة للشعر بالطبع في الناس علّتين امّا العلّة الأولي فوجود التشبيه والمحاكاة لالنساب بالطبع من اوّل ما يتشأ اعني انّ هذا الفعل يوجود للناس وهم اطفال وهذا شيء يختصّ به الانسان من دون سائر الحيوانات والعلّة في ذلك انّ الانسان من بين سائر الحيوان هو الذي يلتذ بالتشبيه لالشياء التي قد احسّها وبالمحاكاة لها والدليل علي انّ الانسان يُسَرّ بالتشبيه بالطبع ويفرح هو انّا نلتذّ ويُسَرّ بمحاكاة الاشياء التي لا نلتذّ بإحساسها وبخاصّة اذا كانت المحاكاة شديدة الاستقصاء مثل ما يعرض في تصاوير كثير من الحيوانات التي يعملها المهرة من المصوّرين ولهذه أستُعمل في التعليم عند الإفهام والتحاطب الاشارات فانّها اداة مُعينة علي فهم الامر الذي يقصَد تفهيمه لمكان ما فيها من الإلذاذ الذيهو موجود في الاشارات من قِبَل ما فيها من التخييل فتكون النفس بحسب التذاذها به اتّم قبولا له فانّ التعليم ليس انّما يوجد الفيلسوف فقط بل و للناس في ذلك مشارَكة يسيرة مع الفليسوف وذلك انّه يوجد التعليم بالطبع يصدر من انسان الي انسان بحسب قياس ذلك الانسان المعلِّم من الانسان المتعلّم.

Troisième chapitre Il dit [271] : il semble que, chez les hommes, les raisons spécifiques qui engendrent par nature la poésie sont [au nombre] de deux. La première raison est l'existence de la représentation et de l'imitation chez l'homme, par nature, dès qu'il naît. Je veux dire que, cette action se trouve chez les hommes dès qu'ils sont enfants, et cela c'est une chose qui appartient de manière spécifique à l'homme à exclusion des autres animaux. La raison de cela est que l'homme, parmi les autres animaux, est celui qui prend plaisir à la représentation des choses aperçues, et à leur imitation. La preuve que l'homme prend plaisir naturellement de la représentation [réside dans le fait] que nous nous réjouissons et nous sommes heureux de l'imitation des choses qui nous ne plaisent pas lors de leur perception et en particulier dans le cas de l'imitation extrêmement précise, comme c'est le cas de beaucoup d'illustrations d'animaux réalisées par des peintres expertes. Pour cette raison elles sont employées dans l'enseignement lors de l'explication et par les signes/allusions. Puisque les signes sont un instrument utile pour comprendre la question qu'on a l'intention de comprendre, en vertu du plaisir qui se trouve dans les signes/allusions et de ce qui se trouve en eux d'imagination, et l'âme qui prend plaisir de cette manière est plus parfaite dans la réception. Car l'étude n'est pas l'apanage du philosophe seulement, mais les hommes le partagent un peu avec le philosophe, et cela est dû au fait que l'étude existe par nature et passe d'un homme à l'autre au gré de la « relation » entre celui qu'enseigne et celui qui apprend.

[271] Poétique 1448b 4-24

והרמזים למה שהיו אמנם הם דמויים לענינים כבר הורגשו הנה מבואר שהם אמנם יעשו למקום המהירות אל ההבנה והקבול לה ושהם אמנם יתנו הבנה במה שבם מההתענגות למקום הדמיון אשר בם. הנה זאת היא העלה הראשונה המולידה לשיר. ואם העלה השנית הנה היא התענגות האדם גם כן בטבע במשקל והלחנים. כי הלחנים יראה מענינם שהם מתיחסים למשקל אצל אשר בטבעם שישיגו המשקלים והלחנים. והתענגות הנפש בטבע בחקוי והמשקלים והלחנים הוא הסבה במציאות המלאכות השיריות ובפרט אצל היצירה ההגונה בזה. וכאשר צמחה האומה נתילדה בם מלאכת השיר מצד שהראשון הביא ממנה תחלה חלק מועט עוד הביא הבא אחריו חלק אחר וככה עד שנשלמו המלאכות השיריות ונשלמו גם כן מיניהם כפי הכנת מין מין מבני אדם להתענג יותר במין מין ממיני השיר. משל זה שהנפשות אשר הן מושבחות ונכבדות בטבע הם אשר הצמיחו תחלה מלאכת השבח רצוני שבח הפעלות הנאות. והנפשות אשר הן פחותות מאלו הן אשר הצמיחו מלאכת הבזיון רצוני הבזות הפעלות המגונות.

3 והקבול] ושהקבול **גטח** / יעשו למקום המהירות אל ההבנה] h**גטח** / **5** והתענגות הנפש בטבע בחקוי והמשקלים והלחנים] **hגטח**

و الاشارات لما كانت انّما هيتشبيهات لامور قد أُحِسَّت فبيّن انّها انّما تستمعَل لموضع المسارَعة الي الفهم والقبول له وانّه انّما يفهم بما فيها من الالذاذ لموضع التخييل الذي فيها فهذه هي العلّة الأولي المولّدة للشعر وامّا العلّة الثانية فالتذاذ النفس بالطبع بالمحاكاة والالحان و الاوزان هو السبب في وجود الصناعات الشعريّة وبحاصّة عند الفِطَر الفائقة في ذلك فاذا نشأت الامّة تولّدت فهم صناعة الشعر من حيث انّ الاوّل يأتي منها اوّلا بجزء يسير ثمّ يأتي من بعده بجزء آخر وهكذا الي ان تكمل الصناعات الشعريّة وتكمل ايضا اصنافها بحسب إستعداد صنف صنف من الناس للالتذاذ اكثر بصنف صنف من اصناف الشعر اوّلا صناعة المديح اعني مديح الافعال الجمياة والنفوس التي هي اخسّ من هذه هي التي تُنشي صناعة الهِجاء اعني هجاء الافعال القبيحة.

Puisque les signes sont des représentations de choses qui ont été aperçues, il est clair qu'ils sont employées pour en accélérer la compréhension et la réception. La compréhension qui en découle, dérive du plaisir de l'imagination qu'ils contiennent. Voilà donc la raison première de la naissance de la poésie. Quant à la deuxième raison, [elle réside dans le fait] que l'homme prend du plaisir naturel aux mètres et aux mélodies. En effet, les mélodies semblent en analogie avec le mètre chez ceux qui, par nature, saisissent les mètres et les mélodies. Le plaisir naturel de l'âme, pour l'imitation, les mètres et les mélodies est la raison de l'existence des arts poétiques, en particulier pour ceux qui ont une excellente inclination naturelle pour cela. Quand [272] une nation est engendrée, dès l'origine, naît avec elle l'art poétique, dans le sens qu'en principe viens petit à petit [lett. *dans une petite partie, ensuite viens une autre partie*] et ainsi de suite, jusqu'à ce que les arts poétiques seront perfectionnées, ainsi que ses différents genres, selon la prédisposition des hommes à se réjouir davantage pour tel ou tel autre type de poésie.

Un exemple en est que les âmes naturellement nobles et vertueuses sont celles qui ont créé, au départ l'art de l'éloge, je veux dire l'éloge des beaux actes. Quant aux âmes qui leur sont inférieures, elles ont engendré l'art de la satire, c'est-à-dire le blâme des actes vils.

[272] Poétique, 1448b 24-27

ואם היה כבר יצטרך בהכרח אל מכוונו להבזות הרעים

161 ב

והרעות שישבח הטובים והפעלות הנאות כדי שיהיה הגלות נבלות הרעות יותר רב ארצה כאשר זכרם עוד יזכור למולם הפעלות המגונות. הנה זה הוא מה שבזה הפרק מהענינים המשותפים לכל האמות או לרבם. ושאר מה שיזכרהו בו הנה כלו או רובו ממה שייחד שיריהם ומנהגם בהם. וזה שהוא יזכור מיני המלאכות השיריות אשר היו נעשות אצלם ואיך היתה צמיחת אחת מהם בטבע ואי זה חלק הוא הקודם מהם בהויה על איזה חלק ובפרט במלאכת השבח ומלאכת הבזיון המפורסמות אצלם. ויזכור עם זה ראשון מי שהתחיל מלאכה מלאכה מאותן המלאכות השיריות המורגלות אצלם ומי הוסיף עליהם ומי השלימם אחר זה. והוא בזה השער מכתיר אומיריש בכתר שם טוב ופרסום רב וידוע שהוא אשר נתן התחלות אלו המלאכות ושכבר לא היה לאחד לפניו מעשה במלאכת השבח לו שיעור מורגש ולא מלאכת הבזיון ולא בזולת זה המלאכות המפורסמות אצלם.

6 אחת אחת] אחת **גטחמ** / חלק] חלק חלק **גטחמ**

وإن كان قد يصطرّ الذي مقصده الهجاء الشِرار والشرور ان يمدح الاخيار والافعال الفاضلة ليكون ظهور قبح الشرور اكثر اعني اذا ذكرها ثمّ ذكر بإزائها الافعال القبيحة فهذا ما في هذا الفصل من الامور المشتركة الجميع الامم او الاكثر وسائر ما يذكر فيه فكلّه او جُلّه ممّا يخصّ اشعارهم وعادتهم فيها وذلك انّه يذكر اصناف الصناعات الشعريّة التي كانت تُستعمل عندهم وكيف كان منشَؤ واحدة واحدة منها بالطع وايّ جزء هو المتقدّم منها في الكون علي ايّ جزء وبخاصّة في صناعة المديح الهجاء المشهورتين عندهم ويذكر مع هذا اوّل مَن ابتدأ صناعة صناعة من تلك الصنائع الشعريّة المعتادة عندهم ومَن زد فيها ومَن كمّلها بعد وهوُ في هذا الباب يثني علي اوميروش ثناءا كثيرا ويعرّف انّه الذي اعطي منادي هذه الصنائع وانّه لم يكن لِأَحد قبله في صناعة المديح عمل له قَدر يُعتدّ به ولا في صناعة الهجاء ولا في غير ذلك من الصنائع المشهورة عندهم.

Il se peut que celui qui a l'intention du blâme des méchancetés et de la malveillance, puisse être obligé de louer les gens de bien et les actes vertueux, afin de mieux mettre en évidence la laideur des méchants, je veux dire, quand il les mentionne ensuite par rapport aux actes mauvais.
Tel [273] est le contenu de ce chapitre qui s'intéresse à des questions communes à tous les peuples, ou presque. Le reste, ou une grande partie, de ce qu'il évoque concerne ce qui caractérise leurs poèmes et leurs coutumes. Et ainsi il revient sur les types d'arts poétiques qui sont utilisés chez eux, et comment ils se sont engendrées les uns les autres, par nature, et quelle partie précède l'autre, notamment en ce qui concerne l'art de la satire et l'art de l'éloge, très connus chez eux.
Il évoque ainsi le premier qui a initié à chaque technique de l'art poétique habituelle chez eux, et qui l'a développée, et qui l'a ensuite perfectionnée. C'est pour cette raison que dans ce chapitre, il couronne Homère comme le meilleur [des poètes] en faisant savoir que c'est lui qui a fixé les principes de cet art, et que personne d'autre avant lui n'avait fait une œuvre de quelque importance dans l'art de l'éloge, ni dans l'art du blâme, ni même dans aucun des autres arts connus chez eux.

[273] Poétique, 1448b 28 – 1449a, 19

אמר והחסרים מהשירים והקצרים הם הקודמים בזמן לפי שהטבעים יותר קלי נפילה עליהם ראשונה. והקצרים הם אשר יהיו מגזרים מעטם והחסרים הם אשר יהיו מנעימות מעטות גם כן. **אמר** ומלאכת הבזיון לא אמנם יכוון בה החקוי בכל מה שהוא רע ומגונה לבד אבל ובכל מה שהוא רע ראוי להלעיג בו ר"ל פחות מגונה אין לדאג עליו. **אמר** והראיה על שההתלעגות יחויב שיקבץ אלו התארים השלשה שכבר ימצאו בפני המתלעג אלו התכונות השלשה רצוני פנים נזעמים ותכונת ההתקטנות ומיעוט ההצטערות כמו שילעג בו. וזה בחלוף פני הכועס רצוני שבו ועם והתפארות ודאגה וזאת

162 א

היא תכונת נפש הכועס על הדבר אשר יכעס עליו.

4 אמר] *comedia* **ג**° / 5 בו ר"ל] - **ח** / 6 שההתלעגות] שההתעלגות **גחטמ**° / 7 מתלעג] מתעלג **דגחמ**

4 גם כן] + قال والأنقص من الأشعار....أيضا. قال والدليل على أن..في سائر الصنائع – **אבגדחטל*מ**

قال والانقص من الاشعار و الاقصر هي المنقدّمة بالزمان لانّ الطناع أسْحَل وقوعا عليها اوّلا والاقصر هي التي تكون من مقاطل اقل والانقص هي التي تكون من نغمات اقلّ ايضا. **قال** والدليل علي انّ هذه الانواع اسبق الي النفوس انّ الناس عند المنازعات قديرتجلون مصاريع من هده في مجادلتهم وذلك عند الحرج يريد قيما أحْسَب مثل قول القائل لا لالا يمدّ بها صوته ومثل قوله ليس هذا كذا مادّا بها صوته فانّ امثال هذه المراجعات هي مصاريع موزونة ذات لحن وامّا التي هي اطول واتمّ فانّما ظهرت بِأَخرة كالحان في سائر الصنائع. **قال** وصناعة الهجاء ليس انّما يقصَد ها المحاكاة بكلّ ما هو شرّ وقبيح فقط بل وبكلّ ما هو شيء مستهزؤ به اي مرذول قبيح غير معتم به. **قال** والدليل علي انّ الاستهزاء يجب ان يجمع هذه الثلاثة الاوصاف انّه يوجد في وجه المستهزئ هذه الاحوال الثلاثة اعني قباحة الوجه وهيئة الاستصغار وكلّة الاكتراب بالمستهزئ به وذلك بخلاف وجة الغاضب اعني انّ فيه قبحا واهتماما وتلك هي حالة نفس الغاضب علي الشيء الذي يغصب عليه.

Il dit [274]: les poèmes les plus incomplets et les plus brefs sont les premiers dans le temps, parce que par leur nature, il est plus facile les rencontrer en premier. Les [poèmes] les plus brefs sont constitués par moins de parties et comptent très peu de mélodie.

Il dit [275]: l'art de la satire ne possède pas seulement l'intention de la représentation de tout ce qui est mauvais et méprisable, mais aussi de tout ce qui est mauvais et digne de moquerie, c'est-à-dire vil, sordide, dont on n'est pas affligé. Il dit [276]: la preuve que la moquerie doit réunir trois attributs est que sur le visage du ridicule se trouvent trois caractères : la rage, l'infériorité et peu de préoccupation d'être tourné en dérision. Tout autre est [le cas] du visage du colérique, où on trouve fierté et préoccupation, parce que tel est l'état de l'âme du colérique en regardant la chose qui le met en colère.

---

[274] Poétique, 1449a, 19-21

[275] Poétique, 1449a, 32-35. Dans le texte, ce passage est précédé par une partie du commentaire d'Averroès, omise ou perdue, dans la traduction hébraïque : « s »

[276] Poétique, 1449a, 35-37

פרק הרביעי **<u>אמר</u>** והטבת מלאכת השבח תהיה בעשותה החרוזות הארוכות לא הקצרות. ולכן מאסו המתאחרים החרוזות הקצרות אשר היו נעשות בה ובזולתה ממלאכות השיר. והיותר מיוחד שבמשקלים בה הוא המשקל הפשוט הבלתי מורכב. האמנם ראוי הוא שלא יגיע בם מהארך אל ספור יקוצו בו בני אדם. והגדר הנותן הבנת עצם מלאכת השבח אמנם הוא דמוי וחקוי למעשה הרצוני המעולה השלם אשר לו כח כללי בענינים המעולים לא כח חלקי באחד אחד מהענינים המעולים חקוי יתפעלו בו הנפשות הפעלות ישר ממה שיתילד בהם מהרחמנות והפחד וזה במה שידומה במעולים מהקיות וקדושה כי החקוי אמנם הוא לתמונות אשר תחייבנה המעלות לא לקנינים אחר שאי אפשר בם שידומו. וזה החקוי במאמר ישלם כאשר יחובר בו הלחן והמשקל. וככר תמצאנה תכונות יוצאות **מ**המשקל והלחן ישימו המאמר יותר תמים חקוי והם הרמזים **ו**רמזת הפנים אשר נאמרו בספר ההלצאה.

1 הקצרות] אשר היו נעשות בה ובזולתה ממלאכות הארוכות לא הקצרות **[h] אבל*** / 4 אשר] +אין **חט ג°** / כח] – **כ** / 5 התפעלו] יפעלו **טחמ**

3 ספור] حديث * **ل** / בו בני אדם] – **ع**

فصل قال وايجاد صناعة المديح يكون تعلّمها في الاعاريض الطويلة لا في القصيرة ولذلك رفض المتأخّرون الاعاريض القصار التي كانت تستعمل فيها وفي غيرها من صنائع الشعر واخص الاوزان بها هو الوزن البسيط الغير مركّب ولكن ينبغي ألّا يُبلَغ فيها من الطول الي حدّ يستكره والحدّ المفهم **جوهر** صناعة المديح هو انّها تسبة ومحاكاة للعمل الاراديّ الفاضل الكامل الذي له قوّة كلّيّة في الامور الفاضلة لا قوّة جزءيّة في واحد واحد من الامور الفاضلة محاكاة تنفعل لها النفوس إنفعالا بما يولّد فيها من الرحمة والخوف وذلك بما يخيّل في الفاضلين من النقي والنظافة فانّ المحاكاة انّما هي للهيئات التي تلزم الفضائل لا للملكات اذ ليس يمكن فيها ان يُتخيّل وهذه المحاكاة بالقول تكمل اذا قُرِن بها اللحن والوزن وقد توجد من المنشدين احوال أُخَر خارجة عن الوزن واللحن تجعل القول اتمّ محاكاة وهي الاشارات والاخذ بالوجوه الذي قيل في كتاب الخطابة.

Quatrième chapitre Il dit [277] : la beauté de l'art de l'éloge réside dans sa construction en rimes longues, et non brèves. C'est la raison pour laquelle les modernes rejetèrent les rimes brèves qui étaient utilisées à son propos et dans les autres arts poétiques. Et le mètre le plus approprié est le mètre simple, le non composé, mais il ne faut pas qu'il atteigne une longueur telle qu'il devienne désagréable. La définition qui permet de comprendre la substance de l'art de l'éloge, est la représentation et l'imitation de l'acte volontaire vertueux et parfait qui trouve sa faculté universelle dans les éléments vertueux, mais qui n'est pas une faculté fractionnée dans chacun de ces éléments vertueux. Ell'est une imitation tel que les âmes sont affectées par une action équilibrée en vertu de ce qu'est produit, en elles, de miséricorde et de peur. [Cela advient] en vertu du fait qu'on imagine les vertueux purs et saints. Car l'imitation ne porte que sur les images qui accompagnent nécessairement les vertus et non aux dispositions, pour lesquels leur représentation est impossible. Cette imitation par le discours est parfaite quand elle s'unit à la mélodie et au mètre. En outre, il y a au-delà du mètre et de la mélodie des états qui rendent le discours plus parfait dans l'imitation, à savoir, les signes et les allusions du visages, dont nous avons parlé dans le livre sur la Rhétorique.

---

[277] Poétique, 1449b, 9-29

162 ב

וראשון חלקי השבח השיריי במעשה הוא שימנה הענינים הנכבדים אשר בם יהיה הדמיון עוד יקושטו אותם הענינים בלחן והמשקל הנאותים לדבר הנאמר בו. ועשיית הלחן בשיר תכין הנפש לקבול דמיון הדבר אשר יכוון לדמותו. וכאלו הלחן הוא אשר יקנה לנפש ההכנה אשר יכוון בה הדמוי והחקוי לדבר המכוון דמויונו .ואמנם יקנה לנפש זאת התכונה במין מין ממיני השיר הלחן הנאות לאותו המין מהשיר בנעימותיו וחבוריו וכמו שנמצא אותות הנעימות החדות יאותו למין מהמאמר זולת אשר יאותו לו הנעימות הכבדות ככה יתכן שנאמין בהרכבת הלחנים. ותכונות מגידי החדשות והספורים אשר ישלימו הדמיון הנמצא במאמרים השירים עצמם מפני אלו שלשה רצוני הדמוי והמשקל והלחן. אשר הם יסודות החקוי הם בכלל שתי תכונות אחת מהן תכונה תורה על מדה ומנהג כמו שידבר דברי משכיל או דברי כעסן והשנית תכונה תורה על סברות כי תכונת מי שידבר והוא מתאמת בדבר תכונת מי שידבר בו והוא מספק. כי המספר והמגיד בשבח ראוי שתהיה תכונות מאמרו ותמונתו תכונות מאמת לא מספק ותכונת מצדיק לא ליצן.

1 יקושטו] **אבל*ד**° התלבשו **גדחטכמ** / 4 לאותו המין מהשיר] **ב**°° / 6 והסיפורים] **ב**°° / 9 כי] + אין **ב**°° **גטח**

9 כי] + ליס **ע** / 10 ליצן] + مثل قول القائل أى أناس يكونون في غاياتهم واعتقاداتهم **ע**

فأوّل اجزاء صناعة المديح الشعريّ في العمل هو ان تحصَي المعاني الشريفة التي بها يكون التخييل ثمّ تلك المعاني اللحنَ واوزنَ الملائمين للشيء المقول فيه وعملُ اللحن في الشعر هو انّه يُعِدّ النفس لقبول خيال الشيء الذي يقصَد تخييله فكان اللحن هو الذي يفيد النفس الاستعداد الذي به يقبل التشبيه والمحاكاة للشيء المقصود تشبيهه. وانّما يفيد النفس هذه الهيئة في نوع نوع من انوع الشعر اللحن الملائم لذلك النوع من الشعر بنغماته وتأليفه فانّه كما انّا نجد النغم الحادّة تلائم نوعا من القول غير الذي تلائمه النغمات الثّقال كذلك ينبغي ان نعتقد في تركيب الالحان وهيئات المحدّثين والقصّاص التي تكمّل التخييل الموجود في الاقاويل الشعريّة انفسها من قِبَل هذه الثلاثة اعني التشبيه والوزن واللحن التي هي استقسات المحاكاة هي بالجملة هيئتان إحداهما هيئة تدلّ علي خُلق وعادة كمن يتكلّم كلام عاقل او كلام غضوب والثانية هيئة تدلّ علي اعتقاد فانّه ليس هيئة مَن يتكلّم وهو متحقّق بالشيء هيئة مَن يتكلّم فيه وهو شاكّ. فالقاصّ والمحدّث في المديح ينبغي ان تكون هيئة قوله وشكله هيئة محقّ لاشاكّ وهيئة جادّ لا هازل. مثل قول القائل اي اناس يكونون في غاياتهم

مثل قول القائل اي اناس يكونون في غاياتهم] **- ע**

La [278] première partie de l'éloge poétique compte en pratique les choses nobles au moyen desquelles on fait la représentation [de la chose] : ces objets sont ornés par la mélodie et le rythme adaptés à la chose évoquée. Le rôle de la mélodie dans la poésie est de préparer l'âme à recevoir la représentation de la chose que l'on a l'intention de représenter. Et c'est comme si la mélodie est ce qui fait acquérir à l'âme la prédisposition [nécessaire] à recevoir la comparaison et l'imitation de la chose que l'on entend représenter. En effet, c'est une mélodie qui convient à ce genre poétique qui fait acquérir à l'âme le ton et les compositions de chaque espèce poétique. Or, de même que nous trouvons que les tons aigus sont indiqués pour une espèce de discours différente de celle qui convient aux tons graves, il nous faut croire la même chose au sujet de la composition des mélodies. Les caractéristiques par lesquelles les narrateurs d'évènements et d'histoires rendent l'imitation qui se trouve dans les discours poétiques parfaite – sont au nombre de trois : la représentation, le mètre et la mélodie - ces éléments constitutifs de l'imitation, dépendent d'une manière générale, de deux capacités : la la resemblance avec un caractère ou une habitude, comme celui qui parle *à la manière de* l'intelligent ou du colérique, et la ressemblance avec les opinions. En effet, l'aspect intrinsèque de celui qui parle avec certitude diffère de celui qui parle en doutant. Car il faut que l'aspect et la forme du discours du narrateur et du maghid qui vise à l'éloge, soit affirmatif et non pas dubitatif, et qu'il soit l'aspect d'un homme de bien et non pas d'un fabulateur.

[278] Poétique 1449b, 31-1450a, 7

והספורים והחדשות אשר ראוי שיליץ מהם מגיד החדשות והוא בשתי אלו התכונות הם ספורי הטפלות אשר יהיו בדמוי והחקוי. ארצה בספורי בטפלות הרכבת הענינים אשר יכוון חקוים אם כפי שהם עליו בעצמם רצוני במציאות ואם כפי מה שהורגל בשיר מזה ואם היה כזב. ועלכן יאמר למאמרים השיריים ספורי הטפלות. הנה אם כן המגידים חדשות וספורים בכלל הם אשר להם יכולת על חקוי המנהגים והסברות. **אמר** וכבר יחוייב שיהיו חלקי מלאכת השבח ששה המאמרים הטפליים המחקים והמנהגים והמשקל והסברות והמבט והלחן. והראיה על זה שכל מאמר שיריי הנה כבר יחלק אל מדמה ומדומה. והמדמה שלשה החקוי והמשקל והלחן. ומדומה בשבח שלשה גם כן המנהגים והסברות והמבט רצוני לקיחת

163 ב

ההוראה בו לנכונות הסברא ויהיו אם כן חלקי מלאכת השבח בהכרח ששה. ואמנם היו המנהגים הסברות היותר גדולים שבחלקי השבח לפי שמלאכת השבח איננה מלאכה מחקה בני אדם עצמם מצד מה שהם אישי בני אדם מוחשים אבל אמנם תחקם מפני מנהגיהם הנאים הפעולותיהם הנעימות וסברותיהם המצליחות.

1 בשתי] בלתי **ח** / 9 הסברה ויהיו אם כן...הסברא] – **גטחמ**

واعتقاداتهم والقصص والحديث الذي ينبغي ان يعبّر عنه القاصّ والمحدّث وهو بهاتين الحالتين الخرافة التي تكون بالتشبيه المحاكاة واعني بالخرافة تركيب الامور التي تقصَد محاكاتها إمّا بحسب ما هي عليه في انفُسها اعني في الوجود وإمّا بحسب ما أُعتِيدَ في الشعر من ذلك وإن كان كذبا ولهذا قبل للاقاويل الشعريّة خرافات فالقصّاص والمحدّثون بالجميلة هم الذين لهم قدرة علي محاكاة العادات والاعتقادات. **قال** وقد يجب ان تكون اجزاء صناعة المديح ستّة الاقاويل الخرافيّة والعادات والوزن والاتقادات والنظر واللحن والدليل علي ذلك انّ كلّ قول شعريّة قد ينقسم الي مشبّه ومشبّه به والذي به يشبّه ثلاثة المحاكاة والوزن واللحن والذي يشبّه في المدح ثلاثة ايضا العادات والاعقادات والنظر اعني الاستدلال لصواب الاعتقاد فتكون اجزاء صناعة المديح ضرورةً ستّة. وانّما كانت العادات والاعتقادات أعظم اجزاء المديح لانّ صناعة المديح ليست هي صناعة تحاي الناس انقسهم من جهة ما هم اشخاص ناس محسوسون بل انّما تحاكيهم من قِبَل عاداتهم الجميلة وافعالهم الحسنة واعتقاداتهم السعيدة.

Les narrations et les histoires nouvelles qu'il convient que le narrateur invente, pour un de ces deux états sont des « fables » qui se produisent grâce à la représentation et l'imitation. J'entends par « fables » des compositions d'éléments qui ont pour intention les imitations, en conformité à ce qu'ils sont, à savoir dans l'existence, ou en conformité à ce à quoi on est habitué en poésie, bien qu'il s'agisse d'un mensonge. Pour cette raison, on dit des discours poétiques que ce sont des « fables ». De façon générale, les narrateurs et les fabulistes sont ceux qui sont capables de représenter les habitudes et les opinions. Il dit [279]: il est nécessaire que l'art de l'éloge (soit constitué par) six parties : les fables imitatives, les coutumes, le mètre, les opinions, l'observation et la mélodie. La preuve de ceci, c'est que chaque discours poétique est partagé entre la chose grâce à laquelle on compare et ce qui est comparé. La chose grâce à laquelle on imite est partagée en trois éléments : l'imitation, le mètre et la mélodie. Ce qui est objet de la comparaison dans l'éloge (est divisé) en trois (éléments) : les habitudes, les opinions et l'observation, je veux dire la démonstration qui conduit à l'exactitude de l'opinion, et pour cela, les parties de l'art de l'éloge doivent nécessairement être six. En effet[280], les habitudes et les opinions représentent la partie la plus importante de l'éloge vu que l'art de l'éloge n'imite pas les hommes en eux-mêmes, en tant qu'individus particuliers sensibles, mais les imite en fonction de leurs belles habitudes, leurs bonnes actions et leurs opinions heureuses.

[279] Poétique, 1450a, 7-14
[280] Poétique, 1450a, 15-22

והמנהגים כוללים הפעולות והמדות ולכן הושם המנהג אחד מהחלקים הששה ולא הוצרך בזכרונו לחלק ולזכור הפעולות והמדות. ואולם המבט הנה הוא הכרת נכונות הסברא וכאלו הוא היה אצלם מין מלקיחת הטענה לנכונות הסברא אשר בו ישובח האדם וזה לא ימצא בשירי הערב ואמנם ימצא במאמרים השיריים השבחיים שיחקו אלו השלשה דברים רצוני המנהגים והסברות ולקיחת ההוראה במינים השלשה מהדברים אשר בם יחוקו ארצה המאמר המדמה והמשקל והלחן. **אמר** וחלקי מלאכת המאמר הטפליי מצד מה שהוא מחקה שני חלקים וזה שכל חקוי אם שיוצע לחקויו חקוי הפכו עוד יעתק ממנו אל חקויו והוא אשר יקרא אצלם הגלגול ואם שיחוקה הדבר עצמו מבלתי נטות לחקוי הפכו. והוא אשר היו קוראים אותו לקיחת ההוראה ואשר יונח מאלו החלקים מדרגת ההתחלה והיסוד הוא המאמר הטפליי המחקה. **והחלק** השני המנהגים והוא אשר יעשה תחלה בהם החקוי רצוני אשר יחוקו. ואמנם היה החקוי הוא העמוד והיסוד בזאת המלאכה לפי שההתענגות לא יהיה בזכרון הדבר המכוון לזכרו מבלתי שיחוקה אבל אמנם יהיה ההתענגות בו והקבול לו כאשר חוקה. ולכן לא יתענג האדם בהבטה אל צורות הדברים

163 ב

הנמצאים עצמם ויתענג בחקוים והצטיירם בצבעים והגוונים ולכן ישתמשו בני אדם במלאכת הפתוח והציור.

6 מחקה] – **ד** / 8 והוא] – **ד** / 10 בו] לו **ד**

تشمل الافعال والخلق والذلك جُعِلت العادة احد اجزاء الستّة واستغني بذكرها في التقسيم عن ذكر الافعال والخلق وامّا النظر فهو ابانة صواب الاعتقاد وكانّه كان عندهم ضربا من الاحتجاج لصواب الاتقاد المدوح به وهذا كلّه ليس يوجد في اشعار العرب وانّما يوجد في الاقاويل الشرعيّة المديحيّة وكانوا يحاكون هذه اثلاثة الاشياء اعني العادات والاعتقادات والاستدلال بالثلاثة الاصناف من الاشياء التي يها يحاكَي اعني القول المخيّل والوزن واللحن. **قال** واجزاء القول الخرافّي من جهة ماهو محاك جزءان وذلك انّ كلّ محاكاة فإمّا ان توطئ لمحاكاته بمحاكة ضدّه ثمّ ينتقل منه الي محاكاته وهو الذي كان يُعرَف عندهم بالإدارة وإمّا ان يحاكي الشيء نفسه دون ان يعرض المحاكاة ضدّه وهو الذي كان يسمّونه بالاستدلال والذي يتنزّل من هذه الاجزاء منزلة المبدأ والاسّ هو القول الخرافيّ المحاكي. والجزء الثاني العادات وهو الذي تُستعمل اوّلا فيه المحاكاة أعنى انّه الذي يحاكَي وانّما كانت الحِكاية هي العمود والاسّ في هذه الصناعة لانّ الالتذاذ ليس يكون بذكر الشيء المقصود ذكره دون ان يحاكَي بل انّما يكون الالتذاذ به والقبول له إذا حُوكِي ولذلك لا يلتذّ الانسان بالنظر الي صور الاشياء الموجودة أنفسها ويلتذّ بمحاكاتها وتصوّرها بالاصباغ والالوان ولذلك استعمل الناس صناعة الزواقة والتصوير.

Les habitudes incluent les actions et les caractères, pour cette raison l'habitude est considérée comme une des six parties, et il n'est pas nécessaire de revenir sur la mention ni des actions ni des caractères. Pour ce qui concerne l'observation, elle est l'explication de l'exactitude des opinions, comme si elle était pour elles un type d'argumentation qui sert à démontrer la justesse de l'opinion louée. Tout cela ne se trouve pas dans les poèmes arabes, mais se trouve plutôt dans les discours poétiques du type de l'éloge. Et ils imitent ces trois choses, les habitudes, les opinions et la déduction, par trois genres de choses par lesquelles ils sont imités, je veux dire le discours imaginatif, le mètre et la mélodie. Il dit [281] : les parties de la « fable », en ce qui concerne leur aspect imitatif (sont constituées) de deux parties, parce que chaque imitation est suggérée, ou de l'imitation de son contraire pour la traduire ensuite dans sa propre imitation - et c'est ce qu'ils appellent le détournement – ou de l'imitation de la chose en elle-même sans incliner vers l'imitation de son contraire et c'est ce que l'on appelle démonstration. Et ce qui, parmi ces parties, occupent la fonction de principe et fondement est la fable imitative. La deuxième partie[282] porte sur les habitudes, c'est-à-dire ce qu'on utilise en premier lieu dans l'imitation, à savoir ce qui est imité. C'est pour cela que l'imitation est le pilier et le fondement de cet art, parce qu'il n'y a pas de plaisir dans la mention de la chose que l'on a l'intention d'évoquer si elle n'est pas imitée, et on éprouve du plaisir en elle et on la reçoit uniquement quand est imitée. C'est pour cette raison que l'homme n'éprouve pas de plaisir à l'observation des images des choses existantes elles-mêmes, mais il en éprouve dans leur imitation et reproduction à l'aide de couleurs et de teintes, utilisées par les hommes dans l'art de la gravure et de la peinture.

[281] Poétique, 1450a, 33-35
[282] Poétique, 1450a 39 – 1450b, 4

והחלק השלישי למלאכת השבח רצוני הנמשך לשני הוא הסברא וזהו היכולת על חקוי מה שהוא נמצא כך או אינו נמצא וזה כמו המעסת ההלצה לבאר שדבר נמצא או בלתי נמצא אלא שההלצה עומסת עליה זה במאמר מספיק והשיר במאמר מחקה וזה החקוי גם כן נמצא במאמרים התוריים. **אמר** וכבר היו הקודמים ממניחי ההנהגות מסתפקים על התישבות הסברות בנפשות במאמריים השיריים עד שישערו המתאחרים בדרכים ההלציים וההפרש בין המאמר השיריי אשר יזרז על הסברא ואשר יזרז על המנהג שאשר יזרז על המנהג יזרז על עשיית דבר או על הבריחה מדבר והמאמר אשר יזרז על הסברא אמנם יזרז על דבר נמצא או בלתי נמצא לא על דבר יבוקש או ירוחק. **והחלק** הרביעי לאלו החלקים רצוני הנמשך לשלישי הוא המשקל ומשלמותו שיהיה מתיחס לכוונה כי בהרבה מהמשקלים יתיחסו לכוונהו ולא יתיחסו לכוונה אחרת. **והחלק** החמשי במדרגה הוא הלחן והוא היותר גדול שכאלו החלקים הרשמה והפעלות בנפשות. **והחלק** הששי הוא המבט רצוני לקיחת הטענה לנכונות הסברא או לנכונות המעשה לא במאמר ספוקי כי זה בלתי נאות בזאת המלאכה אבל במאמר מחקה כי מלאכת השיר אינה בנויה על עשיית הטענה וההתוכחות ובפרט מלאכת השבח. ולכן לא תעשה השבח מלאכת הקריצה ורמיזת הפנים כמו שתעשה ההלצה **אמר** והמלאכת המדעית אשר תודיע ממה זה יעשו השירים ואיך יעשו יותר שלמת ראשיות מעשיית השירים כי כל מלאכה נותנת מהמלאכות העמידה על עשייתם היא יותר ראשיית ממה שתחתיה.

1-2 כך או אינו נמצא וזה כמו המעסת ההלצה לבאר שדבר נמצא או] -**אבל*** / 8 התיחסו] התיחס **גטחמ**

والجزء الثالث لصناعة المديح اعني التالي الثاني هو الاعتقاد وهذا هو القدرة علي محاكاة ما هو موجود كذا او ليس بموجود كذا وذلك مثل ما تتكلّفه الخطابة من تبيين انّ شيأ موجود او غير موجود الّا ان الخطابة تتكلّف ذلك بقول مقنع والشعر بقول محاك وهذه المحاكاة هي ايضا موجودة في الاقاويل الشعريّة. **قال** وقد كان الاقدمون من واضعي السياسات يقتصرون الي يمكين الاعتقادات في النفوس بالاقاويل الشعريّة حتّي شَعَرَ المتأخّرون بالطُرَق الخطبيّة والفرق بين القول الشعريّ الذي يحثّ علي الاعتقاد والذي يحثّ علي العادة انّ اذي يحثّ علي العادة يحثّ علي عمل شيء او علي الهرب من شيء والقول الذي يحثّ علي الاعتقاد انّما يحثّ علي انّ شيأ موجود او غير موجود لا علي شيء يطلَب او يهرَ عنه **والجزاء** الرابع لهذه الاجزاء اعني التالي الثالث هو الوزن ومن تمامه ان تكون مناسبا للغرض فرُبَّ وزن يناسب غرضا ولا يناسب غرضا آخر **والجزء** الخامس في المرتبة هو اللحن وهو اعظم هذه الاجزاء تأثيرا وفعلهافي النفوس **والجزء** السادس هو النظر اعني الاحتجاج لصواب الاعتقاد او صواب العمل لا بقول اقناعيّ فانّ ذلك غير ملائم لهذه الصناعة بل بقول محاك فانّ صناعة الشعر ليست مبنية علي الاحتجاج والمناظَرة وبخاصّة صناعة المديح ولذلك ليس يستعمل المديح صناعة النفاق والاخذ بالوجوه كما تستعملها الخطابة. **قال** والصناعة العلميّة التي تعرِّف ممّاذا تُعمَل الاشعار وكيف تُعمَل اتمّ رئاسة من عمل الاشعار فانّ كلّ صناعة توقّف ما تحتها من الصنائع علي عملها هي أرأس ممّا تحتها

La troisième partie de l'art de l'éloge, qui dérive de la deuxième, est l'opinion, laquelle concerne la possibilité de l'imitation de ce qui existe sans exister ; or, la Rhétorique atteint ce but grâce au discours persuasif, et la poésie (le réalise grâce au) discours imitatif, l'imitation que l'on trouve aussi dans les Livres Sacrés. Il dit [283] : les Anciens législateurs qui ont établi les lois, se contentaient d'établir l'emprise des opinions sur les âmes par des discours poétiques, jusqu'au moment où leurs successeurs apprirent des formules rhétoriques. La différence entre le discours poétique qui exhorte à l'opinion, et le discours poétique qui exhorte à un comportement, est que ce dernier incite à l'accomplissement ou à l'éloignement de quelque chose, tandis que l'autre prône l'existence ou l'inexistence de quelque chose et non pas sa recherche ou son refus. La quatrième [284] de ces parties, je veux dire qui fait suite à la troisième, est le mètre qui réalise pleinement sa tâche, parce que la plupart des mètres sont dédiés à un objectif spécifique et pas à un autre. La cinquième partie [285] est la mélodie. C'est la plus efficace des parties quant à sa capacité d'impression et la plus active sur les âmes. La sixième partie [286] est l'observation, c'est-à-dire l'argumentation de la justesse de l'opinion ou de l'action, non pas au moyen d'un discours persuasif, qui n'est pas adapté à cet art, mais par le moyen du discours imitatif, car l'art de la Poétique, en particulier l'art de l'éloge, ne se fonde ni sur l'argumentation ni sur les preuves. Pour cette raison, l'art de l'éloge n'utilise ni l'art de la dissimulation ni celui de la récitation, comme c'est le cas de la Rhétorique. Il dit [287] : l'art scientifique (ar. *ʾilmiyya*, héb.*maddait*), qui fait connaitre de quoi sont faits les poèmes et comment il se composent, a une position plus éminente que la composition pratique des poèmes. Car chaque art qui donne aux autres arts le soutien pour leur réalisation, est plus éminent que ceux qui se trouvent au-dessous de lui.

[283] Poétique, 1450b, 7-12
[284] Poétique, 1450b, 12-15
[285] Poétique, 1450b, 15-16
[286] Poétique, 1450b, 16-18
[287] Poétique, 1450b, 18-20

164 א

פרק החמישי **<u>אמר</u>** ואחר שכבר נאמר מה היא מלאכת השבח וממה זה תחובר וכמה חלקיה ומה הם הנה נדבר בדברים אשר בם תהיה הנעמת הענינים אשר יתקיים בם השיר כי המאמר בילו הדברים, הכרחי במלאכת השבח ובזולתה והוא לה במדרגת ההתחלה. וזה שהענינים אשר יקויימו בם המלאכות שני מינים ענינים הכרחיים וענינים תהינה בם יותר שלמות ויותר מעולות. **<u>ונאמר</u>** שכבר יחוייב שתהיה מלאכת השבח משלמת תכליות פעולתה רצוני שתתן מהדמוי והחקוי הנעת התכלית אשר בטבעה לתת הנעתו. וזה יהיה בדברים אחד מהם שיהיה אל החרוז גודל מה מוגבל יהיה בו כל ושלם. והכל והשלם הוא מה שיהיה לו התחלה ואמצע וסוף. וההתחלה קודמת ולא יחוייב שתמצא עם הדברים אשר היא להם התחלה. והסוף אחר הדברים אשר הוא להם סוף ואיננו קודם. והאמצע הוא קודם והוא אם כן יותר מעולה משתי הקצוות אחר שהיה האמצע במקום קודם ואחר. כי הגבורים הם אשר מקומם במלחמה מה שבין מקום רכי הלב ומקום המסתכנים והוא המקום האמצעי וכמו כן הגבול המעולה בהרכבה הוא האמצעי והוא אשר יתרכב מהקצוות ולא יתרכבו הקצוות ממנו.

3 בם] **ב**°° 4 שתהיה] **ב**°° - **גחט** / 9 ואחר] **ג**°°

فصل فإذ قد قيل ما هي صناعة المديح وممّاذا تلتئم وكم اجزاؤها وما هي فلِنقُل في الاشياء التي بها يكون حسن الامور التي يتقوّم بها الشعر فانّ القول في هذه الاشياء ضروريّ في صناعة المديح وفي غيرها وهو لها بمنزلة المبدأ وذلك انّ الامور التي تتقوّم منها الضنائع امور ضروريّة وامور تكون بها اتمّ وافضل. **<u>فنقول</u>** إنّه يجب ان تكون صناعة المديح مستوفية لغايات فعلها اعني ان تبلغ من التشبيه والمحاكاة الغاية التي في طباعها ان تبلغه وذلك يكون باشياء. احدها ان يكون القصيدة عِظَم ما محدود تكون به كلّا وكاملة. والكلّ والكامل هو ما كان له مبدأ ووسط وآخر. والمبدأ قبل وليس يجب ان يكون مع الاشياء التي هو لها مبدأ. والآخر هو مع الاشياء التي هو لها آخر وليس هو قبل. والوسط هو القبل ومع فهم افضل من الطرفين اذ كان الوسط في المكان قبل وبعد فانّ الشجعان هو الذين مكانهم في الحرب ما بين مكان الجبناء والمتهوّرين وهو المكان الوسط. وكذلك الحد الفاضل في التركيب هو الوسط وهو الذي يتركّب من الاطراف ولا تتركّب الاطراف منه.

Cinquième chapitre Il dit[288] : puisqu'il a été énoncé ce qu'est l'art de l'éloge, et de quoi il est composé, de quelles et de combien de parties et quelles (sont ces parties), parlons maintenant des choses grâce auxquelles il y a la beauté des choses dont se compose la poésie, car le discours sur ces choses est nécessaire à l'art de l'éloge et aux autres, et en constitue la place de principe. Cela parce que les éléments qui constituent les arts sont de deux espèces : les éléments nécessaires, et les éléments qui les parfont et les rendent excellents. Disons qu'il est nécessaire que l'art de l'éloge satisfasse les fins des actes, je veux dire qu'il parvienne à son but naturel en ce qui concerne la représentation et l'imitation, et cela s'atteint par plusieurs choses. La première est que la rime [qasida/haruz] soit d'une mesure définie afin de constituer à un tout parfait et complet. Un tout parfait et complet est doté d'un début, d'un milieu et d'une fin. Le début est au commencement, et il n'est pas nécessaire qu'il se trouve avec les choses dont il est le principe. La fin se trouve à la suite des choses conclusives, et non pas au début. La partie médiane est, aussi bien au début qu'à la fin, car sa position est médiane entre ce qui est avant et ce qui est après. En effet, les courageux sont ceux qui, dans la guerre, occupent une position intermédiaire entre les couards et les téméraires, et cela est la position moyenne. De la même façon, dans une composition la meilleure partie est la médiane, qui se compose des deux extrêmes, tandis qu'elle ne rentre pas dans la composition des extrêmes.

[288] Poétique, 1450b 21-38

ולא יחויב שיהיה הממוצע אמצעי ר"ל טוב במרכבה והדרגה לבד אבל ובשיעור. וכשהיה זה כן הנה כבר יחויב

164 ב

שיהיה אל החרוז ראשית ואמצע וסוף ושיהיה כל אחד מאלו החלקים אמצעי בשעור. וככה יחוייב בכלל המורכב מהם שיהיה בשיעור מוגבל לא שיהיה באיזה גודל הזדמן. וזה כי הטוב במורכב יהיה מפני שני דברים אחד מהם ההדרגה והשני השיעור. ולכן לא יאמר בבעל חיים הקטן הגוף בערך אל אישי מינו שהוא טוב. והענין בהלצה השיריית בזה כמו הענין בלמוד המופתי רצוני שהלמוד אם היה קצר הזמן לא תהיה ההבנה טובה ולא אם היה יותר ארוך ממה שראוי לפי שכבר ישיג למתלמד בזה שכחה. והענין בזה כמו הענין בהבטה אל המוחש רצוני שההבטה אל המוחש אמנם תהיה טובה כשהיה בין המביט ובינו מרחק ממוצע לא כשהיה ממנו רחוק מאד ולא כשהיה קרוב ממנו מאד. ואשר יקרה בלמוד בעינו יקרה במאמרים השיריים ארצה שאם היה החרוז קצר לא ישלים חלקי השבח ואם היה ארוך לא יהיה אפשר לשמרם ולהזכר לשומעים חלקיהם ניקרה להם כאשר שמעו החלקים האחרונים שיהיו כבר שכחו הראשונים.

4 אל] אצל **ה** / 11 לא יהיה] – **ה**

وليس يجب أن يكون المتوسط وسطاً، أى خياراً فى التركيب والترتيب فقط بل وفى المقدار. وإذا كان ذلك كذلك، فقد يجب أن يكون للقصيدة أول ووسط وآخر، وأن يكون كل واحد من هذه الأجزاء وسطاً فى المقدار. وكذلك يجب فى الجملة المركبة منها أن تكون بقدر محدود، لا أن تكون بأى عظم اتفق. وذلك أن الجودة فى المركب تكون من قبل شيئين: أحدهما الترتيب، والثانى المقدار؛ ولهذا لا يقال فى الحيوان الصغير الجثة يالإضافة إلى أشخاص نوعه إنه جيد. والحال فى المخاطبة الشعرية فى ذلك كالحال فى التعليم البرهانى، أعنى أن التعليم إن كان قصير المدة لم يكن الفهم جيداً، ولا إن كان أطول مما ينبغى لأنه يلحق المتعلم فى ذلك النسيان. والحال فى ذلك كالحال فى النظر إلى المحسوس، أعنى أن النظر إلى المحسوس إنما يكون جيداً إذا كان بين الناظر وبينه بعد متوسط، لا إذا كان بعيداً منه جداً ولا إذا كان قريباً منه جداً، والذي يعرض فى التعليم بعينه يعرض فى الأقاويل الشعرية، أعنى أنه إن كانت للقصيدة قصيرة لم تستوف أجزاء المديح؛ وإن كانت طويلة لم يمكن أن تحفظ فى ذكر السامعين أجزاؤها، فيعرض لهم إذا سمعوا الأجزاء الأخيرة أن يكونوا قد نسوا الأولى.

Et il n’est pas nécessaire que ce qui est au milieu soit la partie médiane, ou bien, la partie meilleure en matière de composition et de rangement, mais [elle doit l’être aussi] dans la mesure. Il est également nécessaire que le vers [qasida/haruz] se compose d'un début, d’une partie médiane et d’une fin, et chacune de ces parties doit présenter une mesure moyenne. Et il est nécessaire que l’ensemble composé par [ces parties] soit d’une mesure déterminée et non pas d’une longueur quelconque. En effet, la beauté dans la composition dérive de deux choses : l’arrangement et la mesure. C’est pour cette raison qu’on ne dira pas d'un animal dont le corps est relativement petit par rapport à son espèce, qu'il est beau. Le cas de l’élocution poétique, en ce sens, est semblable à celui de l'enseignement démonstratif, je veux dire, que si l'enseignement est de courte durée, la compréhension n’est pas bonne, elle ne l’est pas non plus, s’il est plus long que ce qu'il convient, car ce qui est appris par l’élève sera atteint par l’oubli. Il en est de même dans le cas de l’observation du sensible, c'est-à-dire que l'observation du sensible est bonne lorsque entre l'observateur et la chose [observée], il y a une distance moyenne, et non pas s'il en est trop éloigné ou trop rapproché. Ce[289] qui se produit dans l’enseignement, se produit également dans les discours poétiques, je veux dire que si le vers [qasida/haruz] est court ne complet pas les parties de l'éloge, mais s’il est trop long, les auditeurs ne peuvent pas retenir par cœur ses parties, car lorsqu’ils écoutent les dernières parties, les premières sont déjà oubliées.

[289] Poétique, 1451a, 4-11

<u>ואולם</u> המאמרים ההלציים אשר יעשו בה תוכחות הנה אין להם שיעור מוגבל בטבע. ולכן הצטרכו בני אדם לשער זמן ההתוכחות אשר בין בעלי הריב אם בכלי המים כפי מה שהיו נוהגים היונים אחר שהיו אמנם יכוונו לסימנים לבד ואם בחלקי הימים כמו הענין אצל הערב אחר שהיה המכוון במריבות אצלם אמנם הם הדברים המספיקים אשר מחוץ. ולכן אלו היתה מלאכת השבח בהתוכחות היינו צריכים בה אל השערת זמן ההתוכחות בשעות הימים או בזולתם אבל למה שלא היה הענין כן חוייב שיהיה

165 א

למלאכת השיר גבול טבעי כמו הענין בשעורים הטבעיים לענינים הנמצאים. וזה שכמו שכל המתהנים כאשר לא יעיקם בעת ההניה רוע המזל יהיו בגודל מוגבל בטבע ככה יחוייב שיהיה הענין במאמרים השיריים ובפרט בשני מיני החקוי רצוני אשר יעתק בו מההפך אל ההפך או חוקה בו הדבר עצמו מבלתי שיעתק אל הפכו. **<u>אמר</u>** וממה שינעם בו קיום השיר שלא יתארך בזכרון הדברים הרבים אשר יקרו לדבר האחד המכוון בשיר. כי הדבר האחד יקרו לו דברים רבים וכמו כן ימצאו לדבר האחד ברמוז אליו פעלות.

5 בשעות המים] בשעור המים **ח** / 9 מההפך] מן ההפך **ח** / חוקה] יחוקה **ח** / 11 המכוון בשיר. כי הדבר האחד יקרו לו דברים רבים וכמו כן ימצאו לדבר האחד] – **hטח ג**°

وأما الأقاويل الخطبية التى تستعمل فى المناظرة فليس لها قدر محدود بالطبع. ولذلك احتاج الناس أن يقدروا زمان المناظرة بين الخصوم إما بآلة الماء على ما جرت به العادة عند اليونانيين إذ كانوا إنما يعتمدون الضمائر فقط، وإما بتأجيل الأيام كالحال عندنا، إذ كان المعتمد فى الخصومات عندنا إنما هى الأشياء المقنعة التى من خارج. ولذلك لو كانت صناعة المديح بالمناظرة لكان يحتاج فيها إلى تقدير زمان المناظرة بساعات المساء أو غيرها. لكن لما لم يكن الأمر كذلك، وجب أن يكون لصناعة الشعر حد طبيعى كالحال فى الأقدار الطبيعية للأمور الموجودة. وذلك أنه كما أن جميع المتكونات إذا لم يعقها فى حال الكون سوء البخت صارت إلى عظم محدود بالطبع. كذلك يجب أن تكون الحال فى الأقاويل الشعرية، وبخاصة فى صنفى المحاكاة، أعنى التى ينتقل فيها من الضد إلى الضد، أو يحاكى فيها الشىء نفسه من غير أن ينتقل إلى ضده. **<u>قال</u>**: ومما يحسن به قوام الشعر ألا يطول فيه بذكر الأشياء الكثيرة التى تعرض للشىء الواحد المقصود بالشعر فان الشىء الواحد تعرض له أشياء كثيرة. وكذلك يوجد للشىء الواحد المشار إليه أفعال كثيرة.

Quant aux oraisons employées dans les débats, elles n'ont pas de mesure définie par nature. Pour cette raison, les gens ont besoin de mesurer le temps des débats entre les adversaires, au moyen d'un instrument à eau comme c'était habituel chez les Grecs qui n'avaient confiance que dans les signes, ou dans la division des jours, comme les arabes pendant leurs débats où il fallait surtout tenir compte des éléments externes. Pour cette raison, si l'art de l'éloge était [utilisé] dans les débats, on aurait besoin de mesurer le temps du débat par les heures, les jours ou d'autres moyens. Comme il n'en est pas ainsi, il est nécessaire que l'art poétique soit doté d'une limite naturelle, comme les mesures naturelles des choses existantes. Vu que tous les existants dont l'existence et le développement ne sont pas troublés par la malchance, parviennent à une mesure déterminée[290], il faut que ce soit la même chose en ce qui concerne les discours poétiques, et en particulier les deux espèces d'imitation, je veux dire, celle où on passe du contraire à son contraire et celle où la chose même est imitée sans qu'on passe par son contraire. Il dit[291] : pour ce qui caractérise la belle poésie, il ne (convient) pas de s'attarder dans l'évocation des nombreuses choses qui se réfèrent à la seule qui est le but de la poésie. Une multiplicité de choses compose cette seule chose et beaucoup d'actions se trouvent dans cette chose à laquelle on fait allusion.

[290] Citaz. Métaphysique, vérifié sur l'édition italienne de la Poétique
[291] Poétique, 1451a, 18-19

<u>אמר</u> וידמה שיהיו כל המשוררים בלתי נשמרים מזה אבל יעתקו בדבר אל דבר. ולא יחייבו כונה אחת מלבד אומירש. ואתה תמצא זה יקרה הרבה בשירי הערב ובפרט אצל השבח רצוני שכאשר ירצו לזכור דבר מה מסבות המשובח כמו סייף או ספר יתעסקו בחקויו ויטו מזכרון המשובח. ובכלל הנה יחייב שתהיה המלאכה בזה מתדמה לטבע רצוני שתפעל כל מה שתפעלהו בגלל כוונה אחת ותכלית אחד. וכשהיה זה כן הנה מן המחוייב שיהיה הדמוי והחקוי לאחד ושתכוון בו כונה אחת ושיהיה לחלקיו גודל מוגבל ושיהיה בהם התחלה ואמצע וסוף. ושיהיה האמצע היותר מעולה מהם כי הנמצאות אשר מציאותם בהדרגה ונעימות סדר כאשר נעדרה הדרגתם לא ימצא להם הפעל המיוחד בם. **<u>אמר</u>** וגלוי הוא גם כן ממה שנאמר במכוון המאמרים השיריים שהחקוי אשר יהיה בענינים הברויים הכוזבים אינם מפעל המשורר והם אשר יקראו

165 ב

דמויים וספורים כמו מה שבספר כלילה ודמנה. אבל המשורר אמנם ידבר בענינים הנמצאים או האפשרי המציאות לפי שאלו הם אשר תכוון הבריחה מהם או דרישתם או הסכמת הדמוי להם כפי מה שנאמר בהבדלי החקוי.

4 המלאכה] – **ח** / 5 גדול] גדר **גחטמ** / 8 ממה] - **חט**

2 הערב] + المحدثين **ع** / 3 ספר] قوس ***ف** / فرص ***ل** / 11 כלילה ודמנה] دمنة وكليلة **ع**

قال: ويشبه أن يكون جميع الشعراء لا يتحفظون بهذا، بل ينتقلون من شيء إلى شيء ولا يلزمون غرضاً واحداً بعينه، ما عدا أوميرش. وأنت تجد هذا كثيراً ما يعرض فى أشعار العرب والمحدثين وبخاصة عند المدح، أعنى أنه إذا عن لهم شيء مامن أسباب الممدوح ـــ مثل سيف أوقوس ـــ اشتغلوا بمحاكاته وأضربوا عن ذكر الممدوح. وبالجملة، فيجب أن تكون الصناعة تشبه بالطبيعة، أعنى أن تكون إنما تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة. وإذا كان ذلك كذلك، فواجب أن يكون التشبيه والمحاكاة لواحد ومقصوداً به غرض واحد، وأن يكون لأجزائه عظم محدود وأن يكون فيها مبدأ ووسط وآخر، وأن يكون الوسط أفضلها. فان الموجودات التى وجودها فى الترتيب وحسن النظام، إذا عدمت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها. **قال**: وظاهر أيضاً مما قيل من مقصد الأقاويل الشعرية أن المحاكاة التى تكون بالأمور المخترعة الكاذبة ليست من فعل الشاعر، وهي التى تسمى أمثالاً وقصصاً، مثل ما فى كتاب «دمنة وكليلة». لكن الشاعر إنما يتكلم فى الأمور الموجودة أو الممكنة الوجود، لأن هذه هى التى يقصد الهرب عنها أو طلبها أو مطابقة التشبيه لها، على ما قيل فى فصول المحاكاة .

Il dit : il semble que tous les poètes ne respectent pas cela, mais qu'ils passent plutôt d'une chose à l'autre sans une intention précise, à l'exception d'Homère. Et tu constateras que cela se vérifie souvent dans les poèmes des Arabes et en particulier, dans l'éloge, je veux dire que, quand on veut mentionner quelque chose qui concerne le loué, comme l'escrimeur ou *sefer*, ils s'engagent dans cela en oubliant l'évocation de la chose louée. Et en général, il est nécessaire que l'art imite la nature, je veux dire qu'il fasse tout ce qu'elle fait en vue d'une seule intention et d'une seule finalité. Puisque les choses sont ainsi, il est nécessaire que la comparaison et l'imitation portent sur une seule chose et aient un seul objectif, et que leurs parties aient une dimension définie, et qu'elles aient un début, une partie médiane et une fin et que le milieu soit la meilleure [partie]. En effet, les choses, dont l'existence dépend de leur position et de leur bon ordre, dés que leur ordre disparait, perdent leur action spécifique. Il dit[292] : il est manifeste que, de ce qu'on a dit sur l'intention des discours poétiques, l'imitation, qu'on fait à travers les choses inventées et fausses, ne fait pas partie de l'œuvre du poète : c'est ce qu'on appelle des exempla [*dimuiim*] et des récits [*sippurim*], tels qu'on les trouve dans le *Kalila et Dimna*. Tandis que le poète ne fait que parler de choses existantes ou dont l'existence est possible, parce que ce sont celles qu'on a l'intention de repousser ou qu'on veut rendre désirables, ou [pour lesquelles on veut réaliser] la correspondance avec la comparaison selon ce qu'on a dit dans les chapitres sur l'imitation.

[292] Poétique, 1451a, 36 - 1451b, 14

ואולם העושים הדמוים והספורים הנה מעשיהם בלתי מעשה המשוררים ואם היו כבר יעשו אותם הדמויים והחדשות הבדויות בדבור שקול. וזה ששניהם ואם היו משתתפים במשקל הנה אחד מהם ישלם לו המעשה אשר יכוונהו בספור הטפלי ואם לא יהיה שקול והוא ההשכל אשר יקנה מהחדשות הבדויות. והמשורר לא יגיענו מכוונו על השלמות מהדמיון אלא במשכל. הנה אם כן העושה הדמויים הבדויים והספורים אמנם יהיה בודה מלבו אישים אין להם מציאות כלל ויניח להם שמות. ואם המשורר הנה אמנם יניח שמות לדברים נמצאים ולפעמים ידברו בכוללים. ולכן היתה מלאכת השיר יותר קרובה אל הפילוסופיא ממלאכת בדיית הדמויים. וזה אשר אמרו הוא כפי מנהגם בשיר אשר ידמה שיהיה הוא הענין הטבעי לאומות הטבעיות **אמר** והמחיוב יותר לכוון אליו במלאכת השבח שיהיו הדברים המחוקים ענינים נמצאים לא ענינים להם שמות בדויים כי השבח אמנם יפנה מול ההנעה אל הפעולות הרצוניות.

3 ספור הטפלי] דבור הטפלי **חמ**

وأما الذين يعملون الأمثال والقصص فان عملهم غير عمل الشعراء وإن كانوا قد يعملون تلك الأمثال والأحاديث المخترعة بكلام موزون. وذلك أن كليهما، وإن كانا يشتركان فى الوزن، فأحدهما يتم له العمل الذى قصده بالخرافة، وإن لم تكن موزونة، وهو التعقل الذى يستفاد من الأحاديث المخترعة. والشاعر لا يحصل له مقصوده على التمام من التخييل إلا بالوزن. فالفاعل للأمثال المخترعة والقصص إنما يخترع أشخاصاً ليس لها وجود أصلاً ويضع لها أسماء. وأما الشاعر فانما يضع أسماء لأشياء موجودة. وربما تكلموا فى الكليات، ولذلك كانت صناعة الشعر أقرب إلى الفلسفة من صناعة اختراع الأمثال. وهذا الذى قاله هو بحسب عادتهم فى الشعر الذى يشبه أن يكون هو الأمر الطبيعى للأمم الطبيعية. **قال**: وأكثر ما يجب أن يعتمد فى صناعة المديح أن تكون الأشياء المحاكيات أموراً موجوة، لا أموراً لها أسماء مخترعة، فان المديح إنما يتوجه نحو التحريك إلى الأفعال الإرادية.

Quant à ceux qui font des *exempla* et des récits, leur œuvre diffère de celle des poètes, même si les *dimuiim/exempla* et les nouvelles légendes sont sous forme métrique. Ceci parce que, bien qu'ils partagent le mètre, le but qu'une des deux se propose se réalise par la fable, même quand elle n'est pas constituée par le mètre - et c'est la compréhension qu'on a acquis par les récits inventés. En revanche, la représentation qui est le but du poète ne se réalise parfaitement que par le mètre. Celui qui compose des *exempla/dimmuim* légendaires et des récits/*sippurim*, invente lui-même des personnages qui n'ont aucune existence et lui donne des noms. Le poète, au contraire, ne donne de noms qu'aux choses existantes et parfois ils parlent des universaux. Pour cette raison, l'art de la poésie est plus proche de la philosophie que l'art du récit et ce qu'il a dit concerne leur habitude en matière de poésie, qui est une chose naturelle des peuples naturels. Il dit[293] : la chose sur laquelle il est encore plus nécessaire de s'appuyer, en matière d'art de l'éloge, est que les choses imitées doivent être des choses existantes, non pas des choses avec des noms inventés, parce que l'éloge vise à mouvoir vers [l'accomplissement] des actes volontaires.

[293] Poétique, 1451b, 15- 1452a, 1

וכשהיו הפעלות אפשרות היתה ההספקה בם יותר גדולת נפילה רצוני האמות השיריי אשר יניע הנפש אל הדרישה או הבריחה. ואולם הדברים הבלתי נמצאים הנה לא יונחו ולא יחודשו להם שמות במלאכת השבח אלא על המעט. ואותו הצד מהדמיון ואם היה כבר יקובל בו

166 א

תועלת בלתי מועט להתיחס פעולות הבדוי ההוא והפעלויותיו לענינים הנמצאים הנה אין ראוי שיכוון במלאכת השבח כי זה הצד מהדמיון אינו ממה שיאות לכל הטבעים אבל כבר יצחקו ממנו ויקוצו בו הרבה מבני אדם. וכאשר היה זה כן הנה הוא גלוי שהמשורר אמנם יהיה משורר בעשיית ספורי הטפלות והמשקלים בשיעור מה שיהיה לו יכולת על עשיית הדמוי והחקוי.

1 הספקה] إقناع ע / נפילה] قوعا ע / 3 המעט] + مثل وضعهم الجود شحصا ثم تضعون أفعالا له ويحا كونها و يطنبون في مدحه ע / 7 אדם] + ومن جيد ما في هذا الباب للعرب وإن لم يكن على طريق الحث على الفضيلة قول الأعشى [294] ע

فاذا كانت الأفعال ممكنة، كان الإقناع فيها أكثر وقوعاً، أعنى التصديق الشعرى الذى يحرك النفس إلى الطلب أو الهرب .وأما الأشياء الغير موجودة فليس توضع وتخترع لها أسماء فى صناعة المديح إلا أقل ذلك، مثل وضعهم الجود شخصاً، ثم يضعون أفعالا له ويحاكونها ويطنبون فى مدحه. وهذا النحو من التخييل، وإن كان قد ينتفع به منفعة غير يسيرة لمناسبة أفعال ذلك الشىء المخترع وانفعالاته للأمور الموجودة، فليس ينبغى أن يعتمد فى صناعة المديح. فان هذا النحو من التخييل ليس مما يوافق جميع الطباع، بل قد يضحك منه ويزدريه كثير من الناس. ومن جيد ما فى هذا الباب للعرب، وإن لم يكن على طريق الحث على الفضيلة، قول الأعشى:

لعمرى لقد لاحت عيون نواظر   إلى ضوء نار باليفاع تحرق
تشب لمقرورين يصطليانها   وبات على النار الندى والمحلق
رضيعى لبان ثدى أم تحالفا   بأسحم داج عوض لا نتفرق

وإذا كان هذا هكذا، فظاهر أن الشاعر إنما يكون شاعراً بعمل الخرافات والاوزان بقدر ما يكون قادراً على عمل التشبيه والمحاكاة.

6 قول الأعشى.. نتفرق] - **ע**

[294] Maymun Ibn Qays al-ʾAsha (570-625), poète pré-islamique.

Quand les actions sont possibles, le doute est plus fréquent, je veux dire à propos de ce qu'est l'authenticité poétique qui incite l'âme à rechercher [quelque chose] ou à fuir [quelque chose][295]. Dans l'art de l'éloge, les noms ne sont pas inventés, si ce n'est pour une petite partie. Cet aspect de l'imagination, bien qu'on puisse en bénéficier en vertu de la relation entre les actions inventées et les affections qui en dérivent avec les choses existantes, il ne convient pas que ce soit l'intention de l'art de l'éloge, parce que cet aspect de l'imagination n'est pas approprié à toutes les natures, mais beaucoup de gens peuvent en rire et le mépriser[296]. Puisque les choses sont ainsi, il est évident que le poète n'est poète, dans la composition de fables et mètres, que dans la mesure où il est capable de réaliser la comparaison et l'imitation.

[295] A propos de ce passage, la version hébraïque diffère de la version arabe

[296] Ajout de vers d'ʻAsha dans la version arabe :

והוא אמנם יעשה הדמוי לענינים הרצונים הנמצאים. ואין מתנאו שיחקה הענינים אשר נמצאים לבד אבל וכבר יחקה הענינים אשר יחשב בם שהם אפשרי המציאות. והוא בזה משורר לא למעט מה שהוא בחקוי הענינים הנמצאים מפני שאין מונע ימנע שימצאו אותם בדברים בכמו תארי הדברים אשר הם עתה נמצאים. ולא נצטרך בדמיון השיריי אל כמו אלו הספרים הטפליים הבדויים. ולא יצטרך גם כן המשורר המעולה שישלים חקויו בענינים אשר מחוץ והוא אשר יקרא קריצה ורמיזה בפנים כי זה אמנם יעשוהו המזוייפים מהמשוררים רצוני אשר יתראו משוררים ואינם משוררים ואולם המשוררים באמת הנה לא יעשוהו לו אצל מה שירצו לנגד בו השתמשות המשוררים השקריים. ואולם כאשר ינגדו למשוררים המטיבים לא יעשוהו כלל.

2 אשר] + הם **דח** / 3 שאין] - **חמ** / 4 בדמיון השיריי אל כמו אלו הספרים הטפליים הבדויים ולא יצטרך] - **hגחט**

وهو إنما يعمل التشبيه للأمور الإرادية الموجودة، وليس من شرطه أن يحاكى الأمور التى هى موجودة فقط، بل وقد يحاكى الأمور التى يظن بها أنها ممكنة الوجود، وهو فى ذلك شاعر ليس بدون ما هو فى محاكاة الأمور الموجودة، من قبل أنه ليس مانع يمنع أن توجد تلك الأشياء على مثل حال الأشياء التى هى الآن موجودة. فليس يحتاج فى التخيل الشعرى إلى مثل هذه الخرافات المخترعة، ولا أيضاً يحتاج الشاعر المفلق أن تتم محاكاته بالأمور التى من خارج، وهو الذى يدعى نفاقاً وأخذاً بالوجوه. فان ذلك إنما يستعمله المموهون من الشعراء، أعنى الذين يراؤون أنهم شعراء وليسوا شعراء. وأما الشعراء بالحقيقة فليس يستعملونه إلا عندما يريدون أن يقابلوا به استعمال شعراء الزور له. وأما إذا قابلوا الشعراء المجيدين فليس يستعملونه أصلا.

En effet il ne réalise la comparaison que des choses volontaires et existantes, et il doit respecter la condition de n’imiter que des choses existantes, mais il imite (aussi) des choses qu’on estime possibles dans l’existence. Et en cela, il n’en sera pas moins poète que lorsqu’il imite des choses existantes, parce que rien n’empêche que ces choses-là viennent à l’existence d’une façon identique aux choses qui existent. Et il n’y a pas besoin, dans l’imagination poétique, de fables inventées et inventées et le bon poète n'a pas besoin non plus de perfectionner son imitation au moyen d'éléments externes qu’on appelle, *khreza*[297]et *remiza bepanim*[298], et cela n’est utilisé que par les faux poètes, je veux dire ceux qui font semblant d’être poètes sans l’être, tandis que les vrais poètes ne les utilisent que quand ils veulent se confronter à l’utilisation qu’en font les faux (poètes). Quand (les vrais poètes) se confrontent avec les vrais poètes, ils ne les utilisent pas de tout.

[297] C. Baffioni « dissimulazione »
[298] C. Baffioni « recitazione »

וכבר יוכרחו המופלאים בשיר במקומות שיהיו נעזרים להשתמש בדברים היוצאים מעמוד השיר מפני שהחקוי לא יהיה בכל מקום לדברים השלמים אשר אפשר לחקותם על השלמות אבל לדברים חסרים יקשה לחקותם במאמר. ולכן יעזרו על חקוים בדברים אשר מחוץ ובפרט כאשר כוונו לחקות הסברות לפי

166 ב

שדמוים קשה אחר שאינם פעולות ולא עצמים. וכבר יתמזגו אלו הדברים אשר מחוץ והוא אשר יקרא קריצה ורמיזת בפנים בחקוים השיריים לעתים מה כאלו הם נפלו בהזדמן מבלתי כוונה ויהיה להם פעל נפלא אחר שהיו הדברים אשר דרכם שיפלו בהזדמן נפלאים **אמר** והרבה מהמאמרים השיריים יהיה טובם בחקוי הפשוט הבלתי נחלק לפנים. והרבה מהם אמנם יהיה טובם בהתחלק לפנים גוף הדומה והחקוי. וזה שהענין בדמוי כמו הענין במעשים. וכמו שמן המעשים מה שיגיע בפעל אחד פשוט ומה שיגיע בפעל מורכב ככה הענין בחקוי, והחקוי הפשוט היא אשר יעשו בו אחד משני מיני הדמיון רצוני המין אשר יקרא הגלגול או המין אשר יקרא לקיחת ההוראה.

8 נפלא] נשגב **א°** / נפלאים] נשגבים **א°** / 10 ומה] ומהם מה **טח** / 11 בפטעל]+ אחד **גטח**

7 והוא אשר יקרא קריצה ורמיזת בפנים] * **ل**

وقد يضطر المفلقون فى مواضع أن يستعينوا باستعمال الأشياء الخارجة عن عمود الشعر، من قبل أن المحاكاة ليس تكون فى كل موضع للأشياء الكاملة التى تمكن محاكاتها على التمام، بل لأشياء ناقصة تعسر محاكاتها بالقول، فيستعان على محاكاتها بالأشياء التى من خارج، وبخاصة إذا قصدوا محاكاة الاعتقادات، لأن تخيلها يعسر، إذ كانت ليست أفعالا ولا جواهر. وقد تمزج هذه الأشياء التى من خارج بالمحاكيات الشعرية أحياناً كأنها وقعت بالاتفاق من غير قصد، فيكون لها فعل معجب، إذ كانت الأشياء التى من شأنها أن تقع بالاتفاق معجبة. **قال**: وكثير من الأقاويل الشعرية تكون جودتها فى المحاكاة البسيطة الغير متفننة، وكثير منها إنما تكون جودتها فى نفس التشبيه والمحاكاة. وذلك أن الحال فى التشبيه كالحال فى الأعمال. فكما أن من الأعمال ما ينال بفعل واحد بسيط، ومنها ما ينال بفعل مركب، كذلك الأمر فى المحاكاة. والمحاكاة البسيطة هى الى يستعمل فيها أحد نوعى التخييل، أعنى النوع الذى يسمى »الإدارة«، أو النوع الذى يسمى «الاستدلال».

Parfois[299], ceux qui sont exceptionnels en poésie, sont contraints par endroit de s'aider en faisant appel à des éléments externes aux fondements de la poésie, parce que l'imitation ne concerne pas toujours que les choses parfaites dont l'imitation est complètement possible, mais (elle concerne aussi) les choses imparfaites, qu'il est difficile d'imiter par le discours. C'est pour cela qu'ils s'aident dans leurs imitations par des éléments externes, et en particulier, quand ils ont l'intention d'imiter les croyances, car les représentations sont difficiles, car ce ne sont ni des actions ni des substances. Ces éléments externes qu'on appelle, *kheriza* et *remiza be-panim,* se mêlent aux imitations poétiques, comme s'ils arrivaient de manière tout à fait non intentionnelle, et l'effet qu'ils produisent est merveilleux, car les choses qui arrivent de manière occasionnelle, sont merveilleuses. Il dit[300] : la majorité des discours poétiques trouvent leur beauté dans l'imitation simple, sans divisions en parties. La majorité a sa beauté dans la comparaison et l'imitation. Et c'est ainsi que le cas de la comparaison est analogue au cas des actions pratiques. Comme il y a des travaux qui se réalisent par une action simple, il y en a d'autres qui se réalisent par une action composée. Il en va de même pour l'imitation. L'imitation simple est celle qui emploie une des deux espèces d'imagination, c'est-à-dire l'espèce nommée, *ghilgul* ou celle appelée *leqikhat ha-horah*.

[299] Poétique, 1452a, 1-7
[300] Poétique, 1452a, 12-21

ואולם החקוי המורכב הנה הוא אשר יעשו בו שני המינים יחד וזה בשיתחיל האדם בגלגול עוד יעתק ממנו אל לקיחת ההוראה או יתחיל בלקחת ההוראה עוד יעתק ממנה אל הגלגול. והיותר נאות הוא שיתחיל ראשונה בגלגלות עוד יעתק ממנו אל לקיחת ההוראה כי הפרש גדול יש בין שיתחיל תחלה בגלגול עוד יעתק אל לקיחת ההוראה או יתחיל בלקיחת ההוראה עוד יעתק אל הגלגול. **אמר** וארצה בגלגול חקות האדם הפך המכוון לשבחו. תחלה במה שתברח הנפש ממנו עוד יעתק ממנו אל חקוי המשובח עצמו כמו שהוא כאשר רצה לחקות ההצלחה ואנשיה התחיל תחלה לחקות רוע המזל ואנשיו ואחרי כן יעתק אל חקוי ההצלחה ואנשיה וזה בהפך מה שחקה בו אנשי רוע המזל. ואולם לקיחת ההוראה

167 א

הנה היא חקוי הדבר לבד. **אמר** ומה נעימה לקיחת ההוראה כאשר תתערב בגלגול. **אמר** וכבר יעשו לקיחת ההוראה והגלגול בדברים הבלתי בעלי נפש ובבעלי נפש לא מצד מה שיכוון בו עשיה או עזיבה אבל מצד הדמיון לבד רצוני ההסכמה.

6 ואנשיו] - **ח**

5 האדם] – **ع** / 7 ההצלחה ואנשיה] السعادة وأهلها * **ل**

وأما المحاكاة المركبة فهى التى يستعمل فيها الصنفان جميعاً: وذلك إما بأن يبتدأ بالإدارة، ثم ينتقل منه إلى الاستدلال، أو يبتدأ بالاستدلال ثم ينتقل منه إلى الإدارة. والاعتماد هو أن يبدأ بالإدارة إلى الاستدلال، أو يبدأ بالاستدلال ثم ينتقل إلى الإدارة. **قال**: وأعنى ب«الإدارة» محاكاة ضد المقصود مدحه، أولاً: بما ينفر النفس عنه، ثم ينتقل منه إلى محاكاة الممدوح نفسه. مثل أنه إذا أراد أن يحاكى السعادة وأهلها ابتدأ أولاً بمحاكاة الشقاوة وأهلها، ثم انتقل إلى محاكاة أهل السعادة، وذلك بضد ما حاكى به أهل الشقاوة. وأما «الاستدلال» فهو محاكاة الشىء فقط. **قال**: وأحسن الاستدلال ما خلط بالإدارة. **قال**: وقد يستعمل الاستدلال والإدارة فى الأشياء الغير متنفسة وفى المتنفسة، لا من جهة ما يقصد به عمل أو ترك، بل من جهة التخييل فقط، أعنى المطابقة

Quant à l'imitation composée, c'est celle qui utilise les deux espèces ensemble, soit, l'on commence par le *ghilgul* pour passer, de ce dernier, à la *leqikhat ha-horah,* soit, l'on commence par la *leqikhat ha-horah* pour passer ensuite au *ghilgul*. Le plus sûr est de commencer par le *ghilgul* pour passer ensuite à la *leqikhat ha-horah* car il y a une grande différence entre commencer par le *ghilgul* pour passer ensuite à la *leqikhat ha-horah,* ou commencer par la *leqikhat ha-horah* et passer ensuite au *ghilgul*. Il dit[301] : par *ghilgul,* j'entends l'imitation [de quelque chose] de contraire à ce dont on veut faire l'éloge, parce que l'âme fuit le plus, pour passer ensuite à l'imitation du loué en lui-même, comme si on voulait représenter le bonheur et les gens [heureux] : on commence par l'imitation des malheurs et des gens [les malchanceux] pour passer ensuite à l'imitation du bonheur et de ses gens, et c'est par le contraire de ce qui a été imité qui se trouvent les malchanceux. Quant à la *leqikhat ha-horah* elle concerne l'imitation de la chose uniquement. Il dit[302] : la meilleure *leqikhat ha-horah* est celle mêlée au *ghilgul*. Il dit[303] : le *ghilgul* et la *leqikhat ha-horah* sont employées pour des choses inanimées ou animées, non pour ce qu'on a l'intention d'exhorter à faire ou à fuir, mais plutôt en vue de l'imagination, je veux dire la correspondance.

[301] Poétique, 1452a, 22-24
[302] Poétique, 1452a, 32-33
[303] Poétique, 1452b, 9-13

וזה המין מלקיחת ההוראה אשר זכרו הוא הגובר בשירי הערב רצוני לקיחת ההוראה והגלגול בזולת הבעלי נפש. וכאשר קבצו שני בתי השיר שני מיני החקוי היו בתכלית הנועם. **<u>אמר</u>** ולקיחת ההוראה האנושית והגלגול אמנם יעשו הדרישה והבריחה. וזה המין מלקיחת ההוראה הוא אשר יעיר בנפש הרחמנות פעם והפחד פעם. וזהו אשר נצטרך אליו במלאכת שבח הפעולות הנאות והבזות המגונות. **<u>אמר</u>** הנה שני אלו החלקים אשר הגדונום הם חלקי מלאכת השבח. ובכאן חלק שלשי והוא החלק אשר יוליד ההפעלויות הנפשיות ר"ל הפעלויות הרחמנות והפחד והתוגה וזה יהיה בזכרון הפגעים והתלאות היורדות בבני אדם. כי אלו הדברים הם אשר ישלחו הרחמנות והפחד והם חלק עצום מחלקי הזרוז על הפעולות אשר הם מכוון השבח אצלם.

3 ההוראה הוא] **מ°** / 6 התוגה] והדאגה **ד**

2 נפש] + وهو مثل قول أبى الطيب[304] [..] فإن البيت الأول هو استدلال والثانى إدارة + **ع** / 4 הפעולות] الإنسانية + **ف**

وهذا النوع من الاستدلال الذى ذكره هو الغالب على أشعار العرب، أعنى الاستدلال والإدارة فى غير المتنفسة، وهو مثل قول أبى الطيب:

كم زورة لك فى الأعراب خافية   أدهى وقد رقدوا من زورة الذيب
أزورهم، وسواد الليل يشفع لى   وأنثنى، وبياض الصبح يغرى بى

فان البيت الأول هو استدلال، والثانى إدارة. ولما جمع هذان البيتان صنفى المحاكاة، كانا فى غاية من الحسن. **قال**: والاستدلال الإنسانى والإدارة إنما يستعملان فى الطلب والهرب. وهذا النوع من الاستدلال هو الذى يثير فى النفس الرحمة تارة، والخوف تارة. وهذا هو الذى نحتاج إليه فى صناعة مديح الأفعال الإنسانية الجميلة وهجو القبيحة. **قال**: فهذان الجزآن اللذان أخبرنا عنهما هما جزءا صناعة المديح. وها هنا جزء ثالث، وهو الجزء الذى يولد الانفعالات النفسانية، أعنى انفعالات الخوف والرحمة والحزن، وهو يكون بذكر المصائب والرزايا النازلة بالناس. فان هذه الأشياء هى التى تبعث الرحمة والخوف، وهو جزء عظيم من أجزاء الحث على الأفعال التى هى مقصودة المديح عندهم.

[304] Abû al-Tayyib Aḥmad ibn al-ʾUsayn al-Mutanabbi (915-965) poète d'époque abbasside.

Et ce type de *leqikhat ha-horah* qu'on mentionne est la plus répandue dans la poésie des Arabes, je veux dire, la *leqikhat ha-horah* et le *ghilgul* des êtres inanimés. Il dit[305]: et voilà donc, les deux parties dont on a parlé sont les deux parties de l'art de l'éloge. Et il y a une troisième partie qui déchaine les passions dans l'âme, je veux dire les passions de miséricorde, crainte et d'inquiétude. Elles se produisent par la mention des calamités qui s'abattent sur les hommes. Ces choses renvoient à la miséricorde et à la crainte, et constituent une partie importante parmi les parties qui exhortent à l'action qui, chez eux, est le but l'éloge.

[305] Poétique, 1452b, 9-13

הפרק הששי **אמר** אם חלקי מלאכת השבח משער האיכות הנה כבר דברנו בם ואם חלקיהם מצד הכמות הנה ראוי שנדבר בם. והוא יזכור בזה הענין חלקים מיוחדים בשיריהם ואם ימצא מהם בשירי הערב הנה הם שלשה. החלק הראשון ינהג אצלם מנהג הפתיחה

167ב

בהלצה והוא אשר בו יזכרו ההערות. והחלק השני השבח. והחלק השלישי אשר ינהג מנהג החתימה בהלצה. וזה החלק ברוב אצלם אם נטילת רשות מהמשובח ואם הגדלה ועלוי לשיר אשר אמרו. והחלק הראשון יותר מפורסם מזה האחרון ולפעמים יביאו השבח בלי פתיחה. וכאשר השלים השערת השיר אצלם. **אמר** אולם חלקי מלאכת השבח אשר מצד האיכות ואשר מצד הכמות הנה כבר הגדום. ואולם מאיזה מהמקומות אפשר לעשות מלאכת השבח הנה אנחנו נגידם עדיין ונחבר זה אל מה שקדם.

3 אצלם מנהג] عندهم مجرى ע 7 האחרון] + ولذلك يسمون الإنتقال من الجزء الأول إلى الثانى استطرادا ע - פתיחה] + مثل قول أبو تمام [..] ومثل قول أبى الطيب [..] ע

قال: فأما أجزاء صناعة المديح من باب الكيفية، فقد تكلمنا فيها. وأما أجزاؤها من جهة الكمية، فينبغى أن نتكلم فيها . وهو يذكر فى هذا المعنى أجزاء خاصة بأشعارهم. والذى يوجد منها فى أشعار العرب فهى ثلاثة: الجزء الذى يجرى عندهم مجرى الصدر فى الخطبة، وهو الذى فيه يذكرون الديار والآثار ويتغزلون فيه. والجزء الثانى: المدح. والجزء الثالث: الذى يجرى مجرى الخاتمة فى الخطبة. وهذا الجزء، أكثر ما هو عندهم، إما : دعاء للممدوح، وإما فى تقريض الشعر الذى قاله. والجزء الأول أشهر من هذا الآخر، ولذلك يسمون الانتقال من الجزء الأول إلى الثانى استطراداً. وربما أتوا بالمدائح دون صدور، مثل قول أبى تمام :

لهان علينا أن نقول وتفعلا

ومثل قول أبى الطيب:

لكل امرئ من دهره ما تعودا

ولما فرغ من تعديد أجزاء الشعر عندهم. **قال** فأما أجزاء صناعة المديح التى من جهة الكيفية والتى من جهة الكمية فقد أخبرنا بها. فأما من أى المواضع يمكن عمل صناعة المديح، فنحن مخبرون عنها بعد ومضيفون ذلك إلى ما تقدم.

Sixième chapitre Il dit : quant aux parties de l'art de l'éloge, du point de vue de la qualité, nous en avons déjà parlé. Quant à ses parties du point de vue de la quantité, il faut qu'on en parle. Il mentionne à ce propos les parties spécifiques de leurs poèmes. Celles qui se retrouvent dans les poèmes des Arabes sont au nombre de trois. La première partie est celle qui correspond à l'exorde où ils parlent des *he'arot*. La deuxième est l'éloge. La troisième partie est celle qui conduit à la conclusion de l'oraison.[306] Cette partie, est généralement, la netilat reshut du loué ou la célébration de la poésie récitée. La première partie est plus connue que la dernière, et ils font des éloges sans exorde. Une fois qu'il a complété l'énumération de la poésie chez eux, il dit : en ce qui concerne les parties de l'art de l'éloge, du point de vue de la qualité et de la quantité, nous en avons parlé. Quant aux lieux à partir desquels il est possible de faire l'art de l'éloge, on en parle maintenant en nous reliant à ce qui précède.

306 Ici , Averroès reste fidèle à la tripartition d'Aristote

<u>אמר</u> וראוי כמו שנאמר שלא תהיה הרכבת השבחים מחקוי הפשוט אבל מעורב ממינים רצוני לקיחת ההוראה ומיני הגלגול ומהחקוי אשר יחייב ההפעלויות המפחידות הנותנות המית רחמים המניעות הנפשות. וזה שהוא מחויב שיהיו השבחים אשר יכוון בהם הזרוז על המעלות מורכבים מחקוי המעלות ומחקוי דברים מפחידים מעציבים יצטער האדם בהם והם רוע המזל אשר ישיג מהעדר המעלות לבלי חק. וזה שבאלו יתחזק התנועעות הנפש לקבול המעלות. כי העתק המשורר מחקוי מעלה אל חקוי לא מעלה או מחקוי מעולה אל חקוי לא מעולה אין בו דבר ממה שיזרז האדם ויעירהו לפעם המעלות אחר שהיה בלתי מחייב לנו אהבה נוספת ולא וראה. והמאמרים השבחיים יחוייב שימצא בם הפך שני הענינים וזה יהיה כאשר יעתקו מחקוי המעלות אל חקוי רוע המזל והמקרה הרע היורד במעלים או יעתקו מאלו אל חקוי אנשי המעלות כי זה החקוי יכמיר רחמי הנפשות יחרידם לקבול המעלות.

8 רוע המזל והמקרה הרע היורד במעלים או יעתקו מאלו אל חקוי] – **ד** **ג**°° / 9 יחרידם] יעוררם **דא**°° **ב**°°

9 יחרידם] تزعجها ع

قال: وينبغى كما قيل ألا يكون تركيب المدائح من محاكاة بسيطة، بل مخلوطة من أنواع الاستدلالات وأنواع الإدارة ومن المحاكاة التى توجب الانفعالات المخيفة المحركة المرققة للنفوس. وذلك أنه يجب أن تكون المدائح التى يقصد بها الحث على الفضائل مركبة من محاكاة الفضائل ومن محاكاة أشياء مخوفة محزنة يتفجع لها، وهى الشقاوة التى تلحق من عدم الفضائل لا باستئهال. وذلك أن بهذه الأشياء يشتد تحرك النفس لقبول الفضائل. فان انتقال الشاعر من محاكاة فضيلة إلى محاكاة لا فضيلة، أو من محاكاة فاضل إلى محاكاة لا فاضل، ليس فيه شىء مما يحث الإنسان ويزعجه إلى فعل الفضائل، إذ كان ليس يوجب محبة لها زائدة ولا خوفاً. والأقاويل المديحية يجب أن يوجد فيها هذان الأمران، وذلك يكون إذا انتقل من محاكاة الفضائل إلى محاكاة الشقاوة ورداءة البخت النازلة بالأفاضل أو انتقل من هذه إلى محاكاة أهل الفضائل؛ فان هذه المحاكاة ترق النفس وتزعجها إلى قبول الفضائل.

Il dit : comme l'on vient de dire, il est convenable que la composition des éloges ne soit pas une simple imitation mais [une imitation] mélée [de plusieurs] types, de *leqikhat ha-horah* et de plusieurs types de *ghilgul* et de l'imitation, qui rendent nécessairement les passions effrayantes et émouvantes pour les âmes. Ceci parce qu'il est nécessaire que les éloges, dont l'intention est l'exhortation aux vertus, soient composés de l'imitation des vertus et de l'imitation des choses terrifiantes, attristantes, qui provoquent de la douleur à l'homme, [comme] le malheur qui saisit [à cause] de l'injuste disparition des vertus[307], et cela parce que s'intensifie le mouvement de l'âme à accueillir les vertus. Lorsque le poète passe de l'imitation de la vertu à l'imitation de la non vertu, ou de l'imitation du vertueux à l'imitation du non vertueux, il n'y a rien qui exhorte l'homme à l'action des vertus, parce que cela n'implique pas nécessairement de les aimer ou d'en avoir peur. Et il est nécessaire que dans les éloges, par contre, il y ait ces deux éléments afin qu'ils passent ou de l'imitation des vertus, à l'imitation de la malchance et de l'accident qui s'abat sur les hommes vertueux, ou de ceux deux à l'imitation des hommes vertueux, car cette intention incite profondément les âmes à la pitié et les effraie [afin de produire] la réception des vertus.

[307] לבלי חק , expression talmudique

168 א

ואתה תצמא הרב החקויים הנופלים במאמרים התוריים כפי זה הצד אשר זכר אחד שהיו אותם הם מאמרים שבחיים מורים על המעשה כמו מה שבה בתורה מספור יוסף ואחיו ע"ה וזלת זה מהספריים אשר יקראו הוכחות. **אמר** ואמנם יתחדש הרחמנות והמית רחמים בזכרון התחדש רוע המזל במי שאגנו ראוי לו ולבלי חק. והפחד אמנם יתחדש אצל זכרון אלו מפני דמוי נפילת החזק במי שהוא למטה ממנו רצוני בנפש השומע אחר שהיה הוא יותר ראוי בזה. והדאגה והרחמנות אמנם יתחדשו אצל אלו מפני נפילתם במי שאיננו ראוי להם. וכאשר היה זכרון המעלות נפרדות לא יפיל בנפש פחד מהבצרם ולא אהבה ורחמנות. הנה מחייוב על מי שיחפוין לזרוז על המעלות שישים חלק מתקויו לדברים אשר ישלחו העצבון והפחד והרחמיות. **אמר** ולכן השבחים הנעימים הנמצים למלאכת השיר הם השבחים אשר תמצא בם זאת ההרכבה רצוני זכרון המעלות והדברים המעציבים המפחידים הנותנים המיית רחמים. **אמר** ולכן יחטאו המגנים מי שישים אחרית חלקי שירו ה"ס הספורים הטפליים.

5 הרחמנות] + ואדאגה **גחט** / 8 השבחים הנעימים הנמצים למלאכת השיר הם שבחים] - **בח ג*** / 9 רחמים] – **ב** /

9-10 אמר..הטפליים] – **חמ ג°**

5 והדאגה ורחמנות] رحمة ومحبة **ع**

نت تجد أكثر المحاكاة الواقعة فى الأقاويل الشرعية على هذا النحو الذى ذكر، إذ كانت تلك هى أقاويل مديحية تدل على العمل، مثل ما ورد من حديث يوسف ــــ صلى الله عليه ــــ وإخوته، وغير ذلك من الأقاصيص التى تسمى مواعظ. **قال**: وإنما تحدث الرحمة والرقة بذكر حدوث الشقاوة بمن لا يستحق وعلى غير الواجب. والخوف إنما يحدث عند ذكر هذه من قبل تخيل وقوع الضار بمن هو دونهم، أعنى بنفس السامع، إذ كان أحرى بذلك. والحزن والرحمة إنما تحدث عند هذه من قبل وقوعها بمن لا يستحق. وإذا كان ذكر الفضائل مفردة لا يوقع فى النفس خوفاً من فواتها ولا رحمة ومحبة، فواجب على من يريد أن يحث على الفضائل أن يجعل جزءاً من محاكاته للأشياء التى تبعث الحزن والخوف والرحمة. **قال**: ولذلك المدائح الحسان الموجودة لصناعة الشعر هى المدائح التى يوجد فيها هذا التركيب، أعنى ذكر الفضائل والأشياء المحزنة المخوفة المرققة. **قال**: ولذلك يخطئ الذين يلومون من يجعل أحد أجزاء شعره هذه الخرافات.

Et tu verras que la majorité des imitations qui se trouvent dans les récits bibliques (ar. *aqâwîl sharʿiyya* héb., *sippurim toraniyyim*) sont du type qu'on mentionne, parce que celles-ci sont des éloges qui conduisent à l'action, comme l'histoire de Joseph - sur lui la paix - et sur ses frères – et les autres récits que l'on appelle « exhortations » (ar. *mawâʾiẓ* , héb. *hokhaḥot*) [308]. Il dit : c'est ainsi qu'on reproduit [hitqadash / tuhadith] la pitié et la miséricorde par la mention du malheur chez celui qui ne le mérite pas. En effet, la peur se produit par la remémoration, en s'imaginant ce qui est arrivé et ce qui se trouve au-dessous, je veux dire chez l'auditeur lui-même qui en serait le plus digne. Et la tristesse et la miséricorde se produisent à cause d'un fait qui s'abat sur celui qui ne le mérite pas. Le rappel des vertus isolées ne produit dans l'âme ni la peur, ni l'amour ni la pitié et il est nécessaire que celui qui a le but d'exhorter aux vertus, dédie une partie de son imitation aux choses qui produisent de la tristesse, de la miséricorde et de la pitié. Il dit : il en va ainsi des bons éloges que l'on trouve dans l'art de la poésie, ils doivent être des éloges qui suivent un certain arrangement, je veux dire qu'ils doivent mentionner les vertus et les choses tristes, effrayantes et tendres. Il dit : c'est pour cela que se trompent ceux qui blâment celui qui dédie une des parties de sa poésie aux fables.

308 Baffioni traduit l'arabe *mawâ'it* avec «esortazioni religiose».

אמר ומההוראה על שזה נמשך בשבח שמלאכת השבח העצומיית כבר יכנסו בה הענינים המכעיסים. והכעס הוא דאגה עם תשוקה חזקה אל ההנקם. וכאשר היה זה כן הנה זכרון הפגעום והתלאות המוצאות בעלי מעלוי יחיבו אהבה נוספת להם ויראה מהבצר המעלות. ואולם חקוי החסרונות בשבחים הנה כבר יכניסום אנשים בם לפי שבם מין הגלגול

168 ב

אבל התיחס נגות החסרונות הוא למלאכת הבזיון יותר מאשר הוא למלאכת השבח. ולכן אין ראוי שיהיה דמויים בשבחים על הכוונה הראשונה אלא מפני הגלגול. וכאשר היה השיר השבחיי יזכרו בו החסרונות הנה אין ספק שיהיה בו זכרון האויבים השנואים והשבחים אמנם יבין על זכרון פעלות הגואלים והאוהבים. ואולם שונא השונא או אוהב האוהב הנה לא יזכר לא בשבח ולא בגנות אחר שהיה לא אוהב ולא שונא **אמר** וראוי שיהיו בספורים הטפליים המפחידים המעציבים מוצאם מוצא מה שיפעל תחת הראות ירצה מנפילת האמות בם לפי שכאשר היו הספורים הטפליים מסופקים או הוצאו מוצא מסופק לא יפעלו הפעל המכוון בם וזה שמה שלא יצדיקהו האדם לא יחרד ממנו ולא יצטער לו.

1 אמר] قال ل*

ومن الدليل على أن ذلك نافع فى المديح أن صناعة المديح الجهادية قد تدخل فيها المغضبات. والغضب هو حزن مع حب شديد للانتقام. وإذ كان ذلك كذلك فذكر الرزايا والمصائب النازلة بأهل الفضل يوجب حباً زائداً لهم وخوفاً من فوات الفضائل. فأما محاكاة النقائص فى المدائح فقد يدخلها قوم فيها، لأن فيها ضرباً من الإدارة، لكن مناسبة ذم النقائص لصناعة الهجاء أكثر منها لصناعة المديح. ولذلك لا ينبغى أن يكون تخييلها فى المدائح على القصد الأول، بل من قبل الإدارة. وإذا كان الشعر المديحى تذكر فيه النقائص، فلا بد أن يكون فيه ذكر الأعداء المبغضين. والمدائح إنما تنبغى على ذكر أفعال الأولياء والأصدقاء. وأما عدو العدو أو صديق الصديق فليس يذكر: لا فى المدح ولا فى الذم، إذ كان لا صديقاً ولا عدواً. قال: وينبغى أن تكون الخرافة المخيفة المحزنة مخرجها مخرج ما يقع تحت البصر يريد : من وقوع التصديق بها، لأنه إذا كانت الخرافة مشكوكاً فيها أو أخرجت مخرج مشكوك فيها، لم تفعل الفعل المقصود بها. وذلك أن ما لا يصدقه المرء فهو لا يفزع منه ولا يشفق له .

Il dit[309]: la preuve que cela est utile dans l'éloge, est que, dans l'art de l'éloge militaire, peuvent être inclus des éléments qui suscitent la colère. La colère, c'est de la tristesse unie à de l'amour intime pour la vengeance. Si les choses sont ainsi, la mention des accidents et des malheurs qui s'abattent sur les gens vertueux crée un amour qui excède à leur égard, et la peur/désir de voir disparaitre les vertus. Quant à la représentation des infériorités morales dans les éloges, certains les y incluent parce qu'il y a en eux un type de *ghilgul*, mais la relation de la critique des défauts avec l'art du blâme, convient mieux qu'avec l'art de l'éloge. C'est pour cette raison qu'il ne convient pas que la représentation soit l'intention première des éloges, mais uniquement si on vise le *ghilgul*. Lorsque l'éloge mentionne les imperfections morales, alors il est inévitable que soient mentionnés les ennemis détestés, alors que les éloges se fondent sur le souvenir des actions des courageux et des amis. Toutefois, l'ennemi de l'ennemi ou l'ami de l'ami, il ne faut pas qu'on en parle ni dans l'éloge ni dans le blâme parce qu'il n'est ni un ami, ni un ennemi. Il dit : il convient que la réalisation des fables effrayantes et attristantes corresponde à ce qui se trouve sous les yeux, je veux dire qu'il y ait assentiment parce que, quand les fables impliquent le doute, ou sont réalisées d'une manière qui soit douteuse, elles ne réalisent pas leur intention, et en effet, l'homme n'est pas effrayé par ce qui ne l'alarme pas.

309 Cette introduction typique des discours d'Aristote ne se trouve pas dans les manuscrites arabes dont on dispose.

וזה אשר זכרו הוא הסבה בשהרבה מאשר לא יצדיקו הספורים המבוארים יהיה פחותים לפי שהאנשים אמנם יתנועעו בטבע לאחד משני מאמרים אם מאשר מופתי ואם מאשר אינו מופתי וזה המין הפחות מבני אדם כבר נעדר ההתנועעות משני אלו המאמרים. **אמר** ומהמשוררים מי שיכניס בשבחים חקוי דברים יכוון בם ההפלאה לבד מבלתי שיהיו מפחידים ולא מצערים. ואתה תמצא כמו אלו מדברים כלם הרבה בכתובים התוריים אחר שהיו תושבחות המעלות אינם נמצאות בשירי הערב ואמנם ימצאו בזמניו זה בנימוסים הכתובים. **אמר** וזה הפעל אין בו השתתפות למלאכת השבח בצד מן הצדדים. וזה שלא יכוין ממלאכת השיר איזה תענוג הזדמן אבל

169 א

אמנם יכוון בה הגעת התענגות בדמיון המעלות והוא התענוג המתיחס למלאכת השבח. **אמר** וידוע הוא מה הם הדברים אשר יפעלו התענוגים בחיקוייהם מבלתי שישיג מזה עצבון ולא פחד. ואלם הדברים אשר ישיג עם ההתענגות בחקוייהם הרחמנות והפחד הנה אמנם ישער האדם זה כאשר יבקש איזה מהדברים הם הקשים מן התלאות הקורות ואיזה מהדברים הם הדברים המועטים הנקלים אשר לא יושג מהם עצבון גדול ולא פחד.

2 מאשר...מאשר] מאחר ..מאחר **גטח** / 3 נעדר] יעדר **טח**

1 ספורים המבוארים] قصص الشرعى **ف*** / قصص الصريحى **ل***

وهذا الذى ذكر هو السبب فى أن كثيراً من الذين لا يصدقون بالقصص الشرعى يصيرون أراذل، لأن الناس إنما يتحركون بالطبع لأحد قولين: إما قول برهانى، وإما قول ليس 〈بـ〉 ـبرهانى. وهذا الصنف الخسيس من الناس قد عدم التحرك عن هذين القولين. قال: ومن الشعراء من يدخل فى المدائح محاكاة أشياء يقصد بها التعجب فقط من غير أن تكون مخيفة ولا محزنة. وأنت تجد مثل هذه الأشياء كلها كثيراً فى المكتوبات الشرعية، إذ كانت مدائح الفضائل ليس توجد فى أشعار العرب، وإنما توجد فى زماننا هذا فى السنن المكتوبة. قال: وهذا الفعل ليس فيه مشاركة لصناعة المديح بوجه من الوجوه. وذلك أنه ليس يقصد من صناعة الشعر أى لذة اتفقت، لكن إنما يقصد بها حصول الالتذاذ بتخييل الفضائل، وهى اللذة المناسبة لصناعة المديح. قال: وهو معلوم: ما هى الأشياء التى تفعل اللذات بمحاكاتها من غير أن يلحق عن ذلك حزن ولا خوف. وأما الأشياء التى تلحق مع الالتذاذ بمحاكاتها الرحمة والخوف، فانما يقدر الإنسان على ذلك إذا التمس أى الأشياء هى الصعبة من النوائب التى تنوب، وأى الأشياء هى اليسيرة الهيئة التى ليس يلحق عنها كبير حزن ولا خوف .

Et ce qu'il a mentionné est la raison pour laquelle beaucoup de ceux qui ne considèrent pas véridiques les Récits Révélés, sont vils : parce que les hommes sont naturellement émus à un des deux discours, soit, le discours démonstratif, soit, le discours qui n'est pas démonstratif, et ce vil type d'individu n'est ému en aucun de ces cas. Il dit : parmi les poètes, il y a ceux qui introduisent dans les éloges l'imitation des choses, pour lesquelles il ne vise que l'émerveillement, sans que celui-ci soit terrifiant ou triste. Et tu trouves des choses semblables à tout cela dans les Ecritures parabibliques, parce que les éloges des vertus ne se trouvent pas dans les poèmes des Arabes, alors qu'à notre époque cela se trouve dans les Traditions écrites (ar. *al-sunan al-maktûba* ,héb. *ha-nimusim ha-ktuvim*). Il dit : et cette action n'a rien en commun avec l'art de l'éloge d'aucune façon. Cela, parce que l'intention de l'art des poètes n'est pas d'atteindre un plaisir quelconque, mais d'obtenir du plaisir par l'imagination des vertus, et ceci, c'est le plaisir qui correspond à l'art de l'éloge. Il dit : or, on connait quelles sont ces choses dont l'imitation provoque le plaisir sans qu'il n'en dérive ni peur ni tristesse. Quant aux choses desquelles dérive de leur représentation la miséricorde et la peur, l'homme y accède uniquement quand il recherche les malheurs, les choses les plus difficiles parmi les accidents et les souffrances, et les choses simples et moins ardues ne provoquent ni tristesse ni grande peur.

ודמיוני אלו הדברים הם מה שיגיע באוהבים קצתם מקצת מפני הרצון מהתלאות והפגעים לא מה שירד מהרע בשונא משונאיו כמו שידאג ויפחד מהרע היורד באוהב מאוהביו. ואם היה כבר ישיג לאדם מזה כאב לב הנה אמנם לא ישיגנו כמו הכאב אשר ישיגנו מהרע אשר ירד בשני האוהבים קצתם מקצת כמו רציחת האחים קצתם קצת או רציחת האבות הבנים או הבנים האבות. וזה אשר זכרו היה ספור אברהם ע"ה במה כבט בתכלית המאמרים המחייבים העצבון והפחד. **אמר** והשבח אמנם ראוי שיהיה בפעלות המשובחות אשר יגיעו מרצון וידיעה לפי שמהדברים מה שיעשה מרצון וידיעה ומהם מה שיעשה לא מרצון ולא מידיעה ומהם מה שיעשה זו מידיעה לא מרצון או מרצון לא מידיעה. כמו כן הפעולות מהם מה שיהיה למי שידע ולמי שלא ידע. והפעל כאשר הגיע מבלתי ידיעה ולא רצון לא יכנס בשער השבח וכמו כן כאשר היה מגיע מבלתי ידוע לפי שהוא יהיה או בשקרניות יותר וכנס מאשר הוא בשיר ולא יחוייב שיחוקה. ואולם הפעולות אשר לא יסופק

169 ב

שהם הגיעו מרצון וידיעה ומידועים הנה מה טובה ומה נעימה לקיחת ההוראה אשר תהיה באלו הפעולות.

4 רציחת האבות הבנים או הבנים האבות] רציחת הבנים האבות או האבות הבנים **גטח** / 5 העצבון והפחד] הפחד והעצבון **גטח** / 6 יגיעו מרצון] מרצון יגיעו **גטח**

وأمثال هذه الأشياء هى ما ينزل بالأصدقاء بعضهم من بعض من قبل الإرادة من الرزايا والمصائب، لا ما ينزل بالأعداء بعضهم من بعض. فان الإنسان ليس يحزن ولا يشفق لما ينزل من السوء بالعدو من عدوه، كما يحزن ويخاف من السوء النازل بالصديق من صديقه. وإن كان قد يلحق عن ذلك ألم، فليس يلحق مثل الألم الذى يلحق من السوء الذى ينزل من المحبين بعضهم ببعض، مثل قتل الإخوة بعضهم بعضاً أو قتل الآباء الأبناء أو الأبناء الآباء. ولهذا الذى ذكره كان قصص ابراهيم عليه السلام فيما أمر به فى ابنه فى غاية الأقاويل الموجبة للحزن والخوف. **قال**: والمدح إنما ينبغى أن يكون بالأفعال الفاضلة التى تصدر عن إرادة وعلم. ومنها ما يفعل عن علم لا عن إرادة، أو عن إرادة ولا علم. وكذلك الأفعال منها ما يكون لمن يعرف ولمن لا يعرف. فالفعل إذا صدر من غير معرفة ولا إرادة، فليس يدخل فى باب المديح. وكذلك إذا كان صادراً من غير معروف لأنه يكون حينئذ فى الأكذوبات أدخل منه فى الشعر ولا يجب أن يحاكى. وأما الأفعال التى لا يشك أنها صدرت عن إرادة ومعرفة وعن معروفين، فما أحسن الاستدلال الذى يكون فى هذه الأفعال.

A l’exemple de cela, il y a les calamités et les malheurs qui s’abattent, pour une cause volontaire, sur ceux qui sont amis entre eux, et non pas celles qui tombent sur ceux qui sont ennemis entre eux, car on ne ressent pas autant de tristesse et de pitié pour le mal qui s’abat sur quelqu’un qui est son ennemi, que la tristesse et la peur qu’on ressent pour le mal qui s’abat sur quelqu’un qui est son ami. Même si, on peut souffrir aussi dans le premier cas, cette souffrance n'est pas comparable à celle qui est suscitée par le mal qui frappe les êtres aimés. Comme le meurtre des frères les uns par les autres, ou le meurtre du père par le fils ou d’un fils par un père. A cause de cela, il mentionne l'histoire d'Abraham - sur lui la paix – lorsqu’il reçut l’ordre en 22,9[310], c’est le discours le plus efficace [pour produire] nécessairement de la tristesse et de la peur. Il dit : il convient que l’éloge ne concerne que les actes vertueux qui dérivent de la volonté et de la connaissance, parce qu’il y a des choses qu’on fait par la volonté et la science, et d’autres qu’on fait ni par volonté ni par connaissance, d’autres encore qu’on fait avec connaissance mais sans volonté et d'autres enfin qu’on fait par volonté mais pas par connaissance. Parmi les actes, il y a ceux qui appartiennent à celui qui connait, et il y en a d’autres qui appartiennent à celui qui ne connait pas. Quant à l’action qui ne vient ni de la connaissance ni de la volonté, elle ne rentre pas dans la catégorie de l'éloge, même quand [l’action] dérive de ce qui est inexistant, c’est un mensonge qui a été introduit dans la poésie, et il ne faut pas l’imiter. Quant aux actes qui sans doute dérivent de la volonté, de la connaissance et de personnages connus, quelle beauté [appartient] à la *leqikhat ha-horah* qui se trouve dans ces actes.

[310] Genèse, 22.9. Version arabe : « l’ordre concernant son fils »

<u>אמר</u> אם בהנעמה קיום הענינים אשר יתרכבו מהם השירים ואיך ראוי שתהיה הרכבתם הנה כבר אמרנו בזה מאמר מספיק. ואם איזה מהמנהגים הם המנהגים אשר יתכן שיחוקו בשבח הנה כבר יחוייב שנדבר בהם. ונאמר שהמנהגים אשר יחוקו אצל השבח הטוב רצוני הנעמת נפילתם לשומעים ארבעה. אחד מהם המנהגים אשר הם טובים באותו המשובח כי אשר יורשם בנפש הוא חקוי עניני האמת הנמצאים במשובח ההוא וכל סוג הנה בו טוב מה ואם היו דברים אין בהם טוב. והשני שיהיו המנהגים מאשר יאותו במשובח ויתכנו לה וזה שהמנהגים אשר יאותו באשה לא יאותו באיש. והשלישי שיהיו המנהגים הנמצאים בו על יותר שלם מה שאפשר שימצאו בו מהדמוי וההסכמה. והרביעי שיהיו ישרים ממוצעים בין הקצוות. ואמנם היה זה כן לפי שהמנהגים הפחותים לא ישובח האדם בם וכמו כן המנהגים אשר לא יאותו במשובח ואם היו טובים. וכמו כן המנהגים הנאותים כאשר לא ימצאו על יותר שלם מה שאפשר בם מההדמות או לא ימצאו מספיקים. והמנהגים אשר הם טובים ויורו על המדה הטובה המעולה מהם מה שהם כן באמת ומהם מה שהם כן במפורסם ומהם מה שהם דומים לשני אלו.

11 וכמו כן המנהגים אשר לא יאותו במשובח ואם היו טובים] - **חט ג*** / 8 אשר לא יאותו במשובח ואם היו טובים. וכמו כן] - **hגטחמ** /

قال: فأما فى حسن قوام الأمور التى تركب منها الأشعار، وكيف ينبغى أن يكون تركيبها، فقد قلنا فى ذلك قولا كافياً. فأما أى العادات هى العادات التى ينبغى أن تحاكى فى المدح، فقد يجب أن نقول فيها فنقول: إن العادات التى تحاكى عند المدح الجيد، أعنى الذى يحسن موقعها من السامعين، أربعة: إحداها العادات التى هى خيرة وفاضلة فى ذلك الممدوح. فان الذى يؤثر فى النفس هو محاكاة الأشياء الحق الموجودة فى ذلك الممدوح. وكل جنس ففيه خير ما، وإن كان فيه أشياء ليست خيراً. والثانية أن تكون العادات من التى تليق بالممدوح وتصلح له. وذلك أن العادات التى تليق بالمرأة ليست تليق بالرجل؛ والثالثة أن تكون من العادات الموجودة فيه على أتم ما يمكن أن توجد فيه من الشبه والموافقة؛ والرابعة أن تكون معتدلة متوسطة بين الأطراف. وإنما كان ذلك كذلك لأن العوائد الرذلة ليس مما يمدح بها، وكذلك العوائد التى لا تليق بالممدوح وإن كانت جيداً، وكذلك العوائد اللائقة إذا لم توجد على أتم ما يمكن فيها من المشابهة، أو لم توجد مستوفاة، والعوائد التى هى خير وتدل على الخلق الخير الفاضل: منها ما هى كذلك فى الحقيقة، ومنها ما هى كذلك فى المشهور، ومنها ما هى شبيهة بهذين.

Il dit : quant à la beauté de la manière d'existence des éléments qui constituent les poèmes et la manière de les composer, nous en avons suffisamment parlé. Quant aux habitudes, qu'il convient d'imiter par l'éloge, il faut qu'on en parle. Disons que les coutumes appropriées à l'imitation dans l'éloge, je veux dire, dont l'effet est efficace sur les auditeurs, sont au nombre de quatre : les premières, ce sont les bonnes et vertueuses habitudes de celui qui est loué, car ce qui touche l'âme, c'est l'imitation des éléments vrais et existants chez le loué, et chaque genre a en soi quelque chose de bon, bien qu'il y ait quelque chose qui ne le soit pas. Les deuxièmes sont les habitudes convenables et adaptées à celui qui est loué, car les coutumes qui conviennent à la femme, ne conviennent pas à l'homme. Les troisièmes sont les coutumes qui existent chez le loué, et sont ressemblantes et correspondantes. Les quatrièmes sont équilibrées et occupent le juste milieu entre les extrêmes. Cela parce que les viles coutumes ne sont pas louées, comme d'ailleurs les coutumes qui ne sont pas propres au loué, même si elles sont bonnes, tout comme les coutumes propres qui ne se trouvent pas de manière complète quant à la ressemblance ou qui ne sont pas encore suffisantes. Parmi les habitudes qui sont bonnes et sont l'indice d'un caractère bon et vertueux, il y a celles qui le sont par vérité, celles qui le sont parce qu'elles sont généralement considérées et celles qui sont similaires aux deux.

והמנהגים הטובים אם אמתיים ואם דומים לאמתיים ואם מפורסמים או דמים למפורסמים. וכל אלו נכנסים בשבח. **אמר** ויחוייב שתהינה חתימות השירים והחרוזות מורות בכללות על מה

170 א

שקדם זכרו מהמנהגים אשר נפל השבח בהם כמו הענין בחתימות ההלצות . ושיהיה המשורר בלתי מביא בשירו מהחקויים היוצאים מהמאמר אלא בשיעור מה שיסבלוהו המליצים מזה עד שלא ייוחס בזה אל ההפלגה והיצאה מדרך השיר ולא אל הקצור. **אמר** והדמוי והחקוי הם תושבחות הדברים אשר בתכלית המעלה. וכמו שהמצייר המומחה יצייר הדבר כפי מה שהוא עליו במציאות עד שהם כבר יציירו הכעסנים והעצלנים עד שהם תארים נפשיים ככה יחוייב שיהיה המשורר בחקויו יצייר כל דבר כפי מה שהוא עליו עד שיחקה המדות ופעולות הנפש והוא זכר משל זה בשיר אמרו אומירש. **אמר** ויחיוב על המשורר שישתמש בדמויו וחקוייו מהדברים אשר רץ המנהג לעשותם בדמוי ושלא יעביר בזה חק דרך השיר.

4 ההלצות] ההלצה **ח** / 5 עד] עם **גדח**

11 אומירש]+ قالو في....الأفا كلُ **ع**

عوائد الجياد: إما حقيقية، وإما شبيهة بالحقيقية؛ وإما مشهورة أو شبيهة بالمشهورة. وكل هذه تدخل فى المدح. **قال**: ويجب أن تكون خواتم الأشعار والقصائد تدل باجمال على ما تقدم ذكره من العوائد التى وقع المدح بها، كالحال فى خواتم الخطب، وأن يكون الشاعر لا يورد فى شعره من المحاكاة الخارجة عن القول إلا بقدر ما يحتمله المخاطبون من ذلك حتى لا ينسب فى ذلك إلى الغلو والخروج عن طريقة الشعر ولا إلى التقصير. قال: والتشبيه والمحاكاة هى مدائح الأشياء التى فى غاية الفضيلة. فكما أن المصور الحاذق يصور الشىء بحسب ما هو عليه فى الوجود، حتى إنهم قد يصورون الغضاب والكسالى، مع أنها صفات نفسانية، كذلك يجب أن يكون الشاعر فى محاكاته يصور كل شىء بحسب ما هو عليه حتى يحاكى الأخلاق وأحوال النفس. وذكر مثال ذلك فى شعر لأوميروش قاله فى صفة قضية عرضت لرجل .ومن هذا النحو من التخييل — أعنى الذى يحاكى حال النفس — قول أبى الطيب يصف رسول الروم الواصل إلى سيف الدولة: "أتاك يكاد الرأس يجحد عنقه / وتنقد تحت الذعر منه المفاصل / يقوم تقويم السماطين مشيه / إليك إذا ما عوجته الأفاكل" **قال**: ويجب على الشاعر أن يلزم فى تخيلاته ومحاكياته الأشياء التى جرت العادة باستعمالها فى التشبيه، وألا يتعدى فى ذلك طريقة الشعر.

Les bonnes habitudes sont les *vraies* ou qui sont *vraisemblables* ou *très connues* ou similaires aux connues, et tout cela rentre dans l'éloge. Il dit : Il est nécessaire que les parties finales des poèmes et de vers enseignent de manière générale ces habitudes qu'on a évoquées précédemment et qui constituent l'éloge, comme c'est le cas des conclusions et de tout discours rhétorique. Et que le poète n'utilise jamais dans sa poésie des imitations de quelque chose d'externe au discours [hors sujet] si ce n'est d'une mesure raisonnable pour les orateurs, pour qu'il ne soit pas porté à l'exagération et sorte ainsi du poème et du chemin traditionnel de la poésie. Il dit : la comparaison et l'imitation sont les éloges de choses très vertueuses. Comme le peintre expert représente la chose exactement comme elle est dans la réalité, au point qu'il représente les colériques et les fainéants comme des attributs de l'âme, de la même façon il est nécessaire que le poète représente chaque chose par l'imitation de la chose comme elle est en soi, pour qu'il puisse en imiter les caractéristiques et les actions de l'âme, et à ce sujet, il rappelle l'exemple de la poésie d'Homère. Il dit : il est nécessaire que le poète se tienne à la comparaison et à l'imitation de choses qu'il est coutumier d'utiliser dans la représentation, et qu'il ne transgresse pas la méthode de la poésie.

<u>אמר</u> ומיני לקיחת ההוראות אשר ינהגו זה המנהג רצוני החקוי הנוהג מנהג הטוב ועל הדרך המלאכותי מינים רבים. הנה מה שיהיה החקוי לדברים מוחשים בדברים מוחשים מדרכם שיפלו הספק למי שיביט אליהם רביאו לחשוב שהם הם להשתתפים בתכונות מוחשות. וזה כמו דמותם לקצת הכוכבים סריון ולקצתם אוחו הנחש לפי שהם מצד התמונה אפשר שידמה מדמה שהם הם להשתתפים בענין מוחש. ורוב דמויי הערב הם חוזרים אל זה המקום. ולכן היו אותיות הדמוי אצלם גוזרות הספק. וכל מה שהיו אלו המדמים יותר קרובים אל נפילת הספק היו יותר שלמי דומי. וכל מה שהיו יותר רחוקים מנפילת הספק היו יותר חסרי דמוי והם החקויים הרחוקים שרצוי שיעזבו. ומהם שיהיה החקוי לענינים מתוארים בענינים מוחשים כאשר

1 הנוהג] המנהג **אב** / 6 הספק היו יותר שלמי דומי וכל מה שהיו יותר רחוקים מנפילת] **- אב**

4 נחש] الحرب **ف*** / الحية **ل*** / להשתתפים בענין מוחש] **ل*** / 7 שיעזבו] + ودلك مثل قول امرئ القيس..أبی الطيب [..] ..فيه مقابلة ما **ع**

<u>قال</u>: وأنواع الاستدلالات التى تجرى هذا المجرى، أعنى المحاكاة الجارية مجرى الجودة على الطريق الصناعى، أنواع كثيرة: فمنها أن تكون المحاكاة لأشياء محسوسة بأشياء محسوسة من شأنها أن توقع الشك لمن ينظر إليها وتوهم أنها هى لاشتراكها فى أحوال محسوسة — وذلك مثل تسميتهم لبعض صور الكواكب «سرطاناً» ولبعضها «ممسك الحربة» لأنها من جهة الشكل يمكن أن يتوهم متوهم أنها هى هى .وجل تشبيهات العرب راجعة إلى هذا الموضع. ولذلك كانت حروف التشبيه عندهم تقتضى الشك. وكلما كانت هذه المتوهمات أقرب إلى وقوع الشك كانت أتم تشبيهاً. وكلما كانت أبعد من وقوع الشك، كانت أنقص تشبهاً وهذه هى المحاكاة البعيدة، وينبغى أن تطرح. وذلك مثل قول امرئ القيس فى الفرس: كأنها هراوة منوال ومثل قوله: *"إذا أقبلت قلت: دباءة من الخضر مغموسة فى الغدر وإن أدبرت قلت: أثفية ململمة ليس فيها أثر"* وإن كان هذا أقرب من الأول، لأن فيه مقابلة ما. ومنها أن تكون المحاكاة لأمور معنوية بأمور محسوسة إذا

Il dit : Les espèces de *leqikhat hahorah* qui suivent cela, je veux dire l'imitation de ce qui suit la méthode de l'usage artistique, il y en a plusieurs. Parmi celles-ci, [on trouve] l'imitation des choses sensibles par les choses sensibles, d'une manière qui inspire le doute chez celui qui les observe et se persuade qu'il y a en elles-mêmes des qualités sensibles. Et cela, de la même façon que certains comparent les formes des étoiles Syrion à un serpent, parce que du point de vue de la forme, il est possible de s'imaginer que c'est la même chose. La plupart des comparaisons chez les Arabes se ramènenet à ce type. Et c'est pour cela que chez eux, les *particules de comparaison* impliquent le doute. Chaque fois que ces similitudes sont proches au point de produire le doute, plus la similitude est parfaite ; chaque fois qu'elles ne réussissent pas à produire le doute, plus les comparaisons sont imparfaites, et il vaut mieux rejeter ces imitations lointaines. Et il y a d'autres cas où on imite des choses abstraites par des choses sensibles, quand ces

170 ב

היו לאותם הענינים פעלות מיוחסות לאותם התארים עד שידומה שהם הם כמו אמנם בחסד שהוא "רביד הצוואר" ובהטבה שהוא קשר כמו שאמר אבו אלטיב "שמי שהגיעו ההטבה נקשר קשר" וזה הרבה בשירי הערב. ומה שהיה מאלו גם כן בלתי מתיחס ולא דומה הנה ראוי שיעזב וזה הרבה מה שימצא בשירי החדשים. וכמו שהרחוק המציאות בכאן נעזב ככה ראוי שיהיה דמוי הנכבד בפחות המציאות גם כן נעזב ושיהיה הדמוי בדברים המעולים. **אמר** ובכאן מין אחר מהשיר והם השירים אשר הם בשער האמות וההספקה יותר וכנסים מאשר הם בשער הדמיון והם יותר קרובים אל ההמשלים ההלציים מאשר הם אל החקוי בשריי. וזה הסוג אשר זכרו מהשיר הוא הרבה בשירי הערב.

كان لتلك الأمور أفعال مناسبة لتلك المعانى حتى توهم أنها هى، مثل قولهم فى المنة إنها: طوق العنق، وفى الإحسان: قيد، كما قال أبو الطيب: "ومن وجد الإحسان قيداً تقيدا" وهذا كثير فى أشعار العرب، ومنه قول امرئ القيس: "قيد الأوابد هيكل وما كان من هذه أيضاً غير مناسب ولا شبيه فينبغى أن يطرح. وهذا كثيراً ما يوجد فى أشعار المحدثين، وبخاصة فى شعر أبى تمام، مثل قوله: "لا تسقنى ماء الملام " فان الماء غير مناسب للملام. وأسخف من هذا قوله: "كشب الموت رائباً وحليبا" وكما أن البعيد الوجود ها هنا مطرح، كذلك ينبغى أن يكون التشبيه بالخسيس الوجود مطرحاً أيضاً، وأن يكون التشبيه بالأشياء الفاضلة. فمثال تشبيه الشريف بالخسيس قول الراجز: "والشمس مائلة ولما تفعل/ فكأنها فى الأفق عين الاحول"، وكما قال بعض الشعراء يمدح سيف الدولة: "وقد علم الروم الشقيون أنهم / ستلقاهم يوماً وتلقى الدمستقا/
وكانوا كفار وشوشوا خلف حائط / وكنت كسنور عليهم تسلق" **قال**: وهناك نوع آخر من الشعر، وهى الأشعار التى هى فى باب التصديق والإقناع أدخل منها فى باب التخييل، وهى أقرب إلى المثالات الخطبية منها إلى المحاكاة الشعرية. وهذا الحنس الذى ذكره من الشعر هو كثير فى شعر أبى الطيب، مثل قوله: "ليس التكحل فى العينين كالكحل"وقوله: "فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل" ومن أحسن ما فى هذا المعنى قول أبى فراس: "ونحن أناس لا توسط عندنا / لنا الصدر دون العالمين أو القبر/ تهون علينا فى المعالى نفوسنا / ومن خطب الحسناء لم يغله المه".

2 و من قول امرئ .. الأوابد هيكل] - ע / 4 وبخاصة فى شعر أبى تمام] – ע / 4 وبخاصة فى شعر..رائباً وحليبا] - ע / 6 فمثال تشبيه الشريف .. عليهم تسلقا] – ע / 11 هو كثير .. الحسناء لم يغله المه] - ע

choses ont des actions correspondantes à ces [notions] abstraites au point qu'on s'imagine qu'elles sont identiques. De la même manière qu' ils disent de la bonté, « collier du cou» et de la bienfaisance qu'elle est une liaison, comme l'a dit Abu al-Tayyib «Celui qui trouve bénéfice à la liaison est lié». Et ceci est fréquent dans les poèmes des Arabes. Et ce qui ne correspond pas ni ne ressemble à cela, il faut le rejeter et on trouve cela souvent dans les poèmes modernes. Comme il faut éviter ce qui est invraisemblable, il convient aussi d'éviter la comparaison avec le vil, mais que soit [au contraire, favorisée] la comparaison avec les choses vertueuses. Il dit : et il y a une autre espèce de poésie, qui correspond plus à des poèmes du type de l'*Imut* [conviction] et *l'aspaka* [persuasion] qui rentrent dans le type de l'imagination et sont plus proches des métaphores rhétoriques que des imitations poétiques. Le type de poésie qu'il mentionne est très utilisé dans les poésies des Arabes.

<u>אמר</u> והמין השלישי מהחקוי הוא החקוי אשר יפול בהזדכרות וזה שיניח המשורר דבר יזכר בו דבר אחר כמו שיראה אדם כתיבת אדם ויזכרהו וידאג עליו אם היה מת וישתוקק אליו אם היה חי. וזה ומצא הרבה בשירי הערב. ויקרב מזה המקום מה שירוץ בו מנהג הערב מהזכרת האוהבים בדמיון ולהעמיד מעמד המדומה. והשתמשות הערב בדמיון נחלק לפנים וצדדי עשייתם לו רבים. ולכן ידמה שיהיה מהמקומות השיריים המיוחדים בחשק נשים וכבר יכנס גם כן בחמלה. **<u>אמר</u>** ואולם המין הרביע מהחקוי הנה הוא שיזכור שאיש מה דומה לאיש מאותו המין בעינו. וזה הדמוי לא יהיה אלא במדה או ביצירה כמו מאמר האומר כבר "בא דומה ליוסף". והביאור בדומה הפך הדמוי כי הדמוי הוא הפלת ספק וביאור בדומה בין שנים הוא האמתה למציאות הדומה והוא

1 יכור] יזדקר **גדחט** / 3 ולהעמיד מעמד מדומה והשתמשות הער] - **כ**

قال: والنوع الثالث من المحاكاة هى المحاكاة التى تقع بالتذكر. وذلك أن يورد الشاعر شيئاً يتذكر به شىء آخر، مثل أن يرى إنسان خط إنسان فيتذكره فيحزن عليه إن كان ميتاً، أو يتشوق إليه إن كان حياً. وهذا موجود فى أشعار العرب كثيراً مثل قول متمم بن نويره: "وقالوا أتبكى كل قبر رأيته / لقبر ثوى بين اللوى والدكادك؟ / فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى / دعونى! فهذا كله قبر مالك" ومنه قول قيس المجنون: "وداع دعا إذ نحن بالخيف من منًى / فهيج أحزان الفؤاد وما يدرى / دعا باسم ليلى غيرها، فكأنما / أطار بليلى طائراً كان فى صدرى" ومن هذا النوع قول الخنساء: "يذكرنى طلوع الشمس صخراً وأذكره لكل غروب شمس" وقول الهذلى: "أبالصبر أنى لا يزال يهيجنى / مبيت لنا فيها مضى ومقيل / وأنى إذا ما الصبح آنست ضوءه / يعاودنى جنح على ثقيل", وهذا النوع كثير فى أشعار العرب. ومن هذا الموضع تذكرها الأحبة بالديار والأطلال، كما قال: "ققا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ويقرب من هذا الموضع ما جرت به عادة العرب من تذكر الأحبة بالخيال وإقامته مقام المتخيل كما قال شاعرهم: "وإنى لأستغشى وما بى نعسة / لعل خيالاً منك يلقى خياليا / وأخرج من بين البيوت لعلنى / أحدث عنك النفس فى السر خاليا" وتصرف العرب والمحدثين فى الخيال متفنن، وأنحاء استعمالهم له كثير. ولذلك يشبه أن يكون من المواضع الشعرية الخاصة بالنسيب. وقد يدخل فى الرثاء كما قال البحترى: "خلا ناظرى من طيفه بعد شخصه فيا عجبا للدهر: فقد على فقد". **قال**: وأما النوع الرابع من المحاكاة فهو أن يذكر أن شخصاً ما شبيه بشخص من ذلك النوع بعينه. وهذا التشبيه لا يكون إلا فى الخلق أو الخلق، مثل قول القائل: «جاء شبيه يوسف»، و«لم يأت إلا فلان». ومن هذا قول امرئ القيس: "وتعرف فيه من أبيه شمائلا" والتصريح بالشبيه خلاف التشبيه. فان التشبيه هو إيقاع شك، والتصريح بالشبيه بين اثنين هو تحقيق لوجود الشبه، وهو

3 مثل قول .. حبيب ومنزل] – **ע** / 10 كما قال .. السر خاليا"] - **ע** / 12 كما قال ..على فقد] – **ע** / 15 و«لم يأت إلا.. أبيه شمائلا] - **ע**

Il dit : La troisième espèce d'imitation est l'imitation au moyen de la ***mémoire***, parce que le poète évoque une chose qui lui en rappelle une autre, à l'instar de quelqu'un qui voit l'écriture d'un autre et s'en souvient, et s'en attriste s'il est mort ou le désire s'il est en vie. Et c'est ce qu'on trouve beaucoup dans les poèmes des Arabes. Et il rapproche de ce *topos* ce qui est récurrent dans les habitudes des Arabes qui évoquent les amantes par l'image et les posent ensuite au lieu de la chose imaginée. L'usage que les Arabes et des modernes font du *hayal*/ est varié et l'utilisent de plusieurs manières. C'est pour cela qu'il semble être un des *topoi* poétiques spécifiques du *nasib/haski* pour les femmes, et parfois il rentre dans la poésie élégiaque. Il dit : Quant à la quatrième espèce d'imitation, elle est évoquée s'il y a un individu qui ressemble à un autre individu de la même espèce. Cette ressemblance ne concerne que le caractère ou l'aspect, comme le dit le vers «il est venu quelqu'un qui rassemble à Yossef». Expliciter la ressemblance est une autre chose que la similitude, car la ressemblance est le produit du doute, et expliciter la comparaison entre (deux objets) vérifie l'existence du similaire, et cela est

171 א

התכלית בהסכמת הדמיון רצוני כאשר יאמר ״פלני דומה לפלני״. **אמר** והמין החמישי הוא אשר יעשוהו ההטעניים מהמשוררים והוא ההפלנה הכוזבת. וזה הרבה בשירי הערב כמו מאמר אחר מהם "צרינו ננגח ואפילו היו שמש וירח וזה כלו כזב" והוא נמצא הרבה בשירי הערב. ובכאן מקום ששי מפורסם יעשהו הערב והוא העמדת הדוממים מקום המדברים בהלצותיהם ותשובותיהם אחר שהיו בם תכונות מורות על הדבור כמו הלצת המשורר אל הצללים וזולת זה מהדומה לזה ממה שהוא הרבה בשיריהם. וכבר זכר הוא זה המקום בספר ההלצה וזכר שאומירש היה מכוון אליו הרבה.

3 והוא] +אשר **ח** 5 הצללים] **א**° ההלצים **ב** 6 ספר ההלצה] – **גחט**

الغاية فى مطابقة التخييل، أعنى إذا قيل: شبيه فلان. **قال**: والنوع الخامس هو الذى يستعمله السوفسطائيون من الشعراء، وهو الغلو الكاذب. وهذا كثير فى أشعار العرب والمحدثين، مثل قول النابغة: ״تقد السلوقى المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الحباحب״, وقول الآخر: ״فلولا الريح أسمع من بحجر صليل البيض تقرع بالذكور״, وهذا كله كذب. ومن هذا قول أبى الطيب: ״عدوك مذموم بكل لسان ولو كان من أعدائك القمران״, وقوله فى هذه القصيدة: ״لو الفلك الدوار أبغضت سيره لعوقه شىء عن الدوران״ومن هذا الباب قول امرئ القيس: ״من القاصرات الطرف لو دب محول من الذر فوق الإتب منها لأثرا״ وهذا كثير موجود فى أشعار العرب. وليس نجد فى «الكتاب العزيز» منه شيئاً، إذ كان يتنزل من هذا الجنس من القول، أعنى الشعر، منزلة الكلام السوفسطائى من البرهان. ولكن قد يوجد للمطبوع من الشعراء منه شىء محمود مثل قول المتنبى: ״وأنى اهتدى هذا الرسول بأرضه / وما سكنت، مذ سرت فيها، القساطل /ومن أى ماء كان يسقى جياده / ولم تصف من مزج الدماء المناهل״, وقوله: ״لبسن الوشى لا متجملات / ولكن كى يصن به الجمالا وضفرن الغدائر لا لحسن / ولكن خفن فى الشعر الضلالا״] وها هنا موضع سادس مشهور يستعمله العرب، وهو إقامة الجمادات مقام الناطقين فى مخاطبتهم ومراجعتهم إذا كانت فيها أحوال تدل على النطق مثل قول الشاعر״وأجهشت للثوبان لما رأيته / وكبر للرحمن حين رآنى / فقلت له: أين الذين عهدتهم / حواليك فى أمن وخفض زمان״ فقال: ״مضوا واستودعونى بلادهم ومن ذا الذى يبقى على الحدثان״ومن هذا الباب مخاطبتهم الديار و الأطلال ومجاوبتها لهم كقول ذى الرمة: ״وقفت على ربع لمية ناقتى فما زلت أبكى عنده وأخاطبه وأسقيه حتى كاد مما أبثه تكلمنى أحجاره وملاعبه״, وقول عنترة: ״أعياك رسم الدار لم يتَّكلم حتى تكلم كالأصم الأعجم يا دار عبلة بالجواء تكلمى وعمى صباحاً دار عبلة واسلمى״ إلى غير ذلك مما يشبه هذا مما هو كثير فى أشعارهم. وقد ذكر هذا الموضع فى كتاب «الخطابة» وذكر أن أوميرش كان يعتمده كثيراً.

3وقول الآخر.. منها لأثرا] – **ע** / 6 وليس..الضلالا] – **ע** / 12 ״وأجهشت..مخاطبتهم الديار] – **ע** / 14 ومجاوبتها .. عبلة واسلمى] **-ע**

la finalité de la correspondance de l'imagination, je veux dire, quand on dit «un tel ressemble à un tel». Il dit : La cinquième espèce traite des arguments [soutenus] par les poètes, et il consiste dans l'exagération du mensonge (*paralogisme*), et il est beaucoup employé chez les Arabes, comme dans un de ces vers : «Notre ennemi est couronné, même la lune et le soleil étaient présents à cette fausseté», et on en trouve beaucoup dans les poèmes des Arabes. Il y a un sixième *topos* très connu, employé par les Arabes, à savoir l'emploi des êtres inanimés, au lieu des êtres rationels dans leurs discours et leurs réponses, parce qu'il y a des aspects qui indiquent le discours : comme l'oraison du poète sur les ombres, et d'autres similaires à ceci, il y en a beaucoup dans leurs poèmes. Ce *topos* a déjà été évoqué dans le Livre de la Rhétorique et il rappelle qu'Homère l'employait souvent.

אמר ולקיחת ההוראה המעולה הגלגול. אמנם יהיו לפעולות הרצוניות ורוב מה שימצא זה המין מלקיחת ההוראה אמנם הוא בשבח הפעולות המעולות וגנות הפעולות הבלתי מעולות והוא מעט בשירי הערב. **אמר** הטבת הספור השיריי וההגעה בו לתכלית השלמות אמנם יהיה כאשר הגיע המשורר לתאר הדבר או הגזרה הנופלת אשר יתארנה הגעה יראו שומעיה כאלו היא מוחשת ונראית לעין. וזה ימצא הרבה בשירי העבר, אבל אמנם ימצא זה הצד מן בדמיון לערב אם בפעלות הבלתי יראי חטא ואם במה שהכונה ממנו האותות הדמיון לבד. כי כבר ימצאו בערב שירים באו על בניאוף ושירים כוונתם האותות הדמוי לבד וכבר ימצא זה בשיריהם בתארי הענינים הנופלים כמו המלחמות וזולת זה ממה שישתבחו בו בני אדם. והטבת זה המין מהדמוי אמנם יתכן כשיתן האדם תחלה הנעת כל הענינים אשר בדבר יכווין לשערו עוד ירכיב על

171 ב

אותן הענינים החלקים השלשה מחלקי השיר רצוני הדמיון ההוראות ענין המשקל והלחן.

1 אמר] agnitio **ג°** 5 יראי חטא] גדרות **א°ב°** / שהכונה] שקדם **גחט** / 8 בדבר] **גחט** / לשערו] לתארו **גדחטכ**

قال: والاستدلال الفاضل والإدارة إنما تكون للأفعال الإرادية، وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال فى «الكتاب العزيز»، أعنى فى مدح الأفعال الفاضلة وذم الأفعال الغير فاضلة وهو قليل فى أشعار العرب. ومثال الإدارة فى المدح قوله تعالى: «ضرب الله ... كلمة طيبة...» إلى قوله: « مالها من قرار». ومثال الاستدلال قوله تعالى: «كمثل حبة أنبتت سبع سنابل» الآية. ولكون أشعار العرب خلية من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقائص أنحى الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس. **قال**: وإجادة القصص الشعرى والبلوغ به إلى غاية التمام إنما يكون متى بلغ الشاعر من وصف الشيء أو القضية الواقعة إلى يصفها مبلغاً يرى السامعين له كأنه محسوس ومنظور إليه، ويكون مع هذا ضده غير ذاهب عليهم من ذلك الوصف. وهذا يوجد كثيراً فى شعر الفحول والمفلقين من الشعراء لكن إنما يوجد هذا النحو من التخييل للعرب إما فى أفعال غير عفيفة، وإما فيما القصد منه مطابقة التخييل فقط. فمثال ما ورد من ذلك فى الفجور قول امرئ القيس: "سموت إليها بعد ما نام أهلها سمو حباب الماء حالاً على حال", فقالت: "سباك الله! إنك فاضحى! ألست ترى السمار والناس أحوالى", فقلت: "يمين الله! أبرح قاعداً ولو قطعوا رأسى لديك وأوصالى" ومثال ما ورد من ذلك ممالقصد به مطابقة التشبيه فقط قول ذى الرمة يصف النار: "وسقط كعين الديك عاورت صحبتى أباها وهيأنا لموقعها وكرا" فقلت له: "ارفعها إليك وأحيها بروحك، واقتته لها قيتةً قدرا وظاهر لها من يابس الشخت واستعن عليها الصبا، واجعل يديك لها سترا" وقد يوجد ذلك فى أشعارهم فى وصف الأحوال الواقعة مثل الحروب وغير ذلك مما يتمدحون به. والمتنبى أفضل من يوجد له هذا الصنف من التخييل، وذلك كثير فى أشعاره؛ ولذلك يحكى عنه أنه كان لا يريد أن يصف الوقائع التى لم يشهدها مع سيف الدولة. وإجادة هذا النوع من التشبيه يتأتى بأن يحصل للإنسان أولاً جميع المعانى التى فى الشيء الذى يقصد وصفه، ثم يركب على تلك المعانى الأجزاء الثلاثة من أجزاء الشعر، أعنى التخييل والوزن واللحن.

1 فى «الكتاب العزيز»، أعنى فى مدح] – **ע** / ومثال الإدارة .. هذا الجنس] – **ע** / 7 ويكون مع هذا ضده غير ذاهب عليهم من ذلك الوصف.] – **ע** / 8 الفحول والمفلقين من الشعراء] -ע / 9 فمثال .. ذلك مما] – **ע** / 12 قول ذى .. سترا"] -**ע** / 15 والمتنبى أفضل .. مع سيف الدولة] - **ע**

Il dit : les meilleurs *leqikhat ha-horah* et *ghilgul*, concernent uniquement les actes volontaires et souvent, dans les espèces de la leqikhat ha-horah, on trouve très souvent l'éloge des actions vertueuses et le blâme des actions viles, et ce n'est pas fréquent chez les Arabes. Il dit : L'excellence du récit poétique et sa réalisation adviennent lorsque le poète arrive à décrire la chose, ou la cause qui fait objet de sa description, au point que les ceux qui l'écoutent peuvent les voir comme si elles étaient sensibles et visibles. Or, on trouve beaucoup de ça dans les poèmes des Arabes, mais ce type d'imagination se trouve chez les Arabes, ou dans les actes sans crainte du péché ou dans ceux qui ont pour objet la correspondance de l'imagination uniquement. Et parfois on trouve chez les Arabes, des poèmes de ce type, sur la malhonnêteté et des poèmes dont l'intention est la correspondance précise de la comparaison uniquement. Parfois, on trouve cela dans leurs poèmes qui décrivent des choses qui adviennent, comme les batailles qui font l'objet de leurs éloges. Et la meilleure de cette espèce de comparaison vient du fait qu'avant tout, tous les éléments qui sont dans la chose à décrire sont obtenus de la part de l'homme et qu'ensuite, il recompose ces éléments selon les trois parties de l'imitation de la poésie, c'est-à-dire : l'imagination, le mètre et la mélodie.

__אמר__ וספירת מקומות לקיחת ההוראה ענין ארוך מאד ואמנם רמז בזה אל רובם והתחלפות האומות בם. **__אמר__** וכל שבח הנה ממנו מה שבו קשר בין חלקיו וממנו מה שבו התרה וידמה שיהיה היותר קרוב שבדברים דמוי אל הקשר הנמצא בשיריהם הוא החלק אשר יקרא אצל הערב חשקיי ובכלל פתיחת החרוז בחלק השבחיי. וההתרה היא הפרדת שני החלקים אחד מהם מהאחר ר"ל הבאתם נפרדים. **__אמר__** ומיני השבח ארבעה שלשה מהם פשוטים והם אשר קדמו אחד מהם הגלגול והשני לקיחת ההוראה והשלישי ההפעלות **__אמר__** כמו מה שידובר באנשי גיהנם כי אלה מעציבים ומחרידים. והרביעי המורכב מאלו אם משלשתם ואם משנים מהם וראוי שתדע שדמיוני מיני השבחים האלו הארבעה לפעל הרצוני המעולה בלתי נמצאים בשירי הערב.

قال: وتعديد مواضع الاستدلالات مما يطول. وإنما أشار بذلك إلى كثرتها واختلاف الأمم فيها. قال: وكل مديح فمنه ما فيه رباط بين أجزائه، ومنه ما فيه حل. ويشبه أن يكون أقرب الأشياء شبهاً بالرباط الموجود فى أشعارهم هو الجزء الذى يسمى عندنا الاستطراد، وهو ربط جزء النسيب، وبالجملة: صدر القصيدة، بالجزء المديحى. والحل تفصيل الجزئين أحدهما من الآخر، أى يؤتى بهما مفصلا. وأكثر ما يوجد الرباط فى أشعار المحدثين، وذلك مثل قول أبى تمام: "عامى وعام العيس بين وديقة مسجورة وتنوفة صيخود / حتى أغادر كل يوم بالفلى للطير عيداً من بنات العيد/ هيهات منها روضة محمودة حتى تناخ بأحمد المحمود" وكقول أبى الطيب: "مرت بنا بين تربيها فقلت لها من أين جانس هذا السادن العربا / فاستضحكت ثم قالت كالمغيث: يرى ليث الشرى وهو من عجل إذا انتسبا", وأما الحال فهو موجود كثيراً فى أشعار العرب مثل قول زهير: "دع ذا وعد القول فى هرم". قال: وأنواع المدائح أربعة: ثلاثة منها بسيطة، وهى التى تقدمت: أحدها الإدارة، والثانى الاستدلال، والثالث الانفعال. قال: مثل ما يقال فى أهل الجحيم فان هذه محزنة مفزعة. والرابع المركب من هذه: إما من ثلاثتها، وإما من اثنين منها. وينبغى أن تعلم أن أمثال أنواع هذه المدائح الأربعة للفعل الإرادى الفاضل غير موجودة فى أشعار العرب. وإنما هى موجودة فى «الكتاب العزيز» كثيراً.

5 وأكثر.. القول فى هرم] – ע / 12 وإنما هى موجودة فى «الكتاب العزيز» كثيراً] - ע

Il dit : L’énumération des *topoi* de la ressemblance est un très long sujet, et il fait allusion à leur multiplicité et leur diversité chez les peuples. Il dit : il y a ceux dont les parties sont liées, et ceux où elles sont denouées. Il semble que la plus proche des choses similaires au lien qui se trouve dans leur poèmes est la partie qu’on appelle chez les Arabes, *khaski*, et en général, le début du *haruz* avec la partie [réservée] à l'éloge. Et le dénouement est la division de deux parties l’une de l’autre, c'est-à-dire, celle qui les sépare. Il dit : Les espèces de la satire sont au nombre de quatre, trois simples, ce sont les précédents, e bouleversement, la ressemblance, et les affections. Il dit : Comme cela a été dit des habitants de la Géhenne, qu'ils sont tristes et inquiets. La quatrième est composée par trois ou deux d'entre elles et il faut savoir à propos de la comparaison des espèces des éloges que celles-ci sont au nombre de quatre pour l'action, c'est-à-dire que la vertu ne se trouve dans les poèmes des Arabes.

<u>אמר</u> ומהמשוררים מי שייטיב צחות מאמרו בחרוזות הארוכות ומהם מי שייטיב השירים הקצרים והחרוזות הקצרות. והסבה בזה שלמה וכפי שהיה המשורר המטיב הוא אשר יתאר כל דבר בסגולותיו ישותו והיו הדברים האלו מתחלפים ברבוי והכח בדבר דבר מהדברים המתוארים. חוייב שיהיה הדמיון המעולה הוא אשר לא יעבור סגולות הדבר ולא אמתתו. ומבני אדם מי שכבר הרגיל או מי שיצירתו מוכנת מול דמיון הדברים המעטי הסגולות ואלו ומהמשוררים ייטיבו שיריהם הקצרים ולא ייטיבו החרוזות הארוכות.

172 א

ומהמשוררים מי שהוא בהפך אלו והם בוני בתי השיר הארוכים והם אשר הרגילו המאמר בדברים הרבי הסגולות או הם ביצירתם מוכנים לחקוייהם או נקבצו בהם שני הענינים יחד. **<u>אמר</u>** ומהדמויים והענינים מה שתיהם למושקלים הארוכים והם מה שתיהם לקצרים. ולפעמים היה המשקל תיחם אל הענין בלתי מתיחם לדמיון ולפעמים היה בהפך ולפעמים היה בלתי מתיחם לשניהם. והמשלי אלו ממה שיקשה מציאותם בשירי הערב או הם בלתי נמצאים בם.

5 ומהמשוררים] – **טח** / 11 היה] + ..חס **ח**

قال: ومن الشعراء من يجيد القول فى القصائد المطولة، ومنهم من يجيد الأشعار القصار والقصائد القصيرة — وهى التى تسمى عندنا المقطعات. والسبب فى ذلك أنه لما كان الشاعر المجيد هو الذى يصف كل شىء بخواصه وعلى كنهه، وكانت هذه الأشياء تختلف بالكثرة والقلة فى شىء شىء من الأشياء الموصوفة — وجب أن يكون التخييل الفاضل هو الذى لا يتجاوز خواص الشىء ولا حقيقتها. فمن الناس من لقد اعتاد، أو من فطرته معدة نحو تخييل الأشياء القليلة الخواص. فهؤلاء تجود أشعارهم فى المقطعات ولا تجود فى القصائد. ومن الشعراء من هو على ضد هؤلاء، وهم المقَّصدون كالمتنبى وحبيب، وهم الذين اعتادوا القول فى الأشياء الكثيرة الخواص، أو هم بفطرهم معدون لمحاكاتها، أو اجتمع لهم الأمران جميعاً. **قال**: ومن التخييلات والمعانى ما يناسب الأوزان الطويلة، ومنها ما يناسب القصيرة. وربما كان الوزن مناسباً للمعنى غير مناسب للتخييل، وربما كان الأمر بالعكس، وربما كان غير مناسب لكليهما. وأمثلة هذه مما يعسر وجودها فى أشعار العرب، أو تكون غير موجودة فيها، إذ أعاريضهم قليلة القدر.

Il dit : Parmi les poètes, il y a ceux qui sont plus clairs dans les mètres longs, et ceux qui sont meilleurs dans les poèmes brefs, et dans les mètres courts. La cause de cela, c'est que quand le bon poète décrit quelque chose en détail et essence, cette chose varie en grandeur et force selon les éléments décrits. Il est nécessaire que l'imagination la meilleure n'exagere pas dans les particularités de la chose ni n'aille au-delà de sa vérité. Parmi les hommes, il y en a qui, par habitude, ou qui, par tempérament propre, sont prêts à l'imagination de choses moins spécifiques, ce sont de bons poètes si leur poèmes sont courts, mais si leurs mètres sont longs, leurs poèmes ne sont pas beaux. Il y a au contraire, des poètes qui créent des vers de poèmes longs et ont l'habitude de parler des choses de manière très dètaillées et parmi eux, il y en a qui, par tempérament propre sont prêts à l'imitation, ils mélangent les deux choses ensemble. Il dit : Des comparaisons et des éléments, il y en a ceux qui sont aptes aux mètres longs et ceux qui sont aptes aux mètres courts. Parfois le mètre se lie au concept, sans se lier à l'image, et parfois c'est le contraire. Parfois il n'y a aucune liaison, et ce type de métaphores, il sera difficile d'en trouver dans les poèmes des arabes qui en sont dépourvus.

אמר וכבר יחוברו אל הדברים אשר בם קיום השירים ענינים מחוץ והם התכונות אשר תהיינה בקול המשורר וצורתו כפי מה שקדם ויותר מה שימצאו המשוררים משתמשים בזו הוא בשירים ההפעלותיים כמו הדברים באנשי גיהנם וזולתם. ולמה שהיינו אנחנו בכר דברנו בדברים אשר יתקיימו בם השירים אשר הם חלקיהם באמת הנה בכר ראוי שנדבר באלו גם כן **ונאמר** שאלו הפעולות בכלל הם אשר יורו עליהם המאמרים אשר יקראו ההפעלותיים ולכן ראוי כאשר נעשו אלו שיעשו עם אותם המאמרים וזה שאלו יראו ההפעלות אשר יכוון במאמר קיומו כאלו הוא כבר נפל והתאמת. וכבר קדמו לך בספר ההלצה המאמרים ההפעלותיים ההלציים ומיני ההפעלויות אשר יפעלום אלו המאמרים. ולכן היו אלו הפעולות יותר מיוחדות בספר ההלצה מאשר הם בספר השיר. וההפעלויות אשר יקויימו במאמר ההלציי או השיריי הם הפחד והכעס והרחמנות וההגדלה ושאר הדברים אשר נמנו בספר ההלצה. והוא גלוי שכמו שבכאן מאמרים מחויבים אלו הפעלויות ככה בכאן תכונות ותמונות מורות מהמדבר על הראות

172 ב

הדברים אשר יחייבו אלו ההפעלויות ושהם כבר נפלו לנפלת הדברים המתפעלים מהם ויתפעל לזה המביט אליהם.

10 ותמונות] - **גחט**

قال: وقد يضاف إلى الأشياء التى بها قوام الأشعار أمور من خارج، وهى الهيئات التى تكون فى صوت الشاعر وصورته على ما تقدم. وأكثر ما توجد هذه من الشعراء المستعملين لها فى الأشعار الانفعالية، مثل التى تقال فى أهل الجحيم وغيرهم. ولما كنا قد قلنا فى الأشياء التى تتقوم بها الأشعار التى هى أجزاؤها بالحقيقة، فقد ينبغى أن نقول فى هذه أيضاً، فنقول: إن هذه الأفعال بالجملة هى التى تدل عليها الأقوال التى تسمى الانفعالية، ولذلك ينبغى إذا استعملت هذه أن تستعمل مع هذه الأقاويل. وذلك أن هذه ترى الانفعال الذى يقصد بالقول تثبيته كأنه قد وقع واستيقن. وقد تقدم لك فى كتاب «الخطابة» الأقاويل الانفعالية الخطبية وضروب الانفعالات التى تفعلها هذه الأقاويل. ولذلك كانت هذه الأفعال أخص بكتاب «الخطابة» منها بكتاب «الشعر. والانفعالات التى تثبت بالقول الخطبى أو الشعرى هى: الخوف والغضب والرحمة والتعظيم، وسائر الأشياء التى عددت فى كتاب «الخطابة». وهو ظاهر أنه كما أن ها هنا أقوالا توجب هذه الانفعالات، كذلك ها هنا هيئات وأشكال تدل من المتكلم على حضور الأشياء التى توجب هذه الانفعالات، وأنها قد وقعت لوقوع الأشياء الفاعلة لها فينفعل لذلك الناظر لها.

Il dit : Quant aux choses constitutives des poèmes, il y a des éléments externes, des qualités qui se trouvent dans la voix du poète, et sa forme, selon ce qui nous avons dit précédemment, et plus encore, les poètes qui les utilisent dans leur poèmes passionnés comme à propos des habitants de la Géhenne et autres. Et puisque nous avons parlé des choses qui constituent les poèmes, de leurs parties en sens vrai, voilà que convient qu'on parle aussi de cela : disons que ces actions, en général, sont indiquées dans les discours qu'on appelle « affectifs »[311] (*ha-hapaʿalutyym*) et il convient qu'ils allaient avec les discours parce qu'il convient que l'existence des actions dont parle le discours, soit réalisées. Et ils ont été établis pour toi, dans le Livre de la Rhétorique, les discours qui produisent des affections rhétoriques, ainsi que les espèces d'actions produites par ces discours. Et ces actes sont plus caractéristiques du Livre de la Rhétorique que du Livre de la Poétique. Les passions engendrées par le discours rhétorique ou poétique, ce sont la crainte et la rage et la piété et la vanité et d'autres qu'on retrouve dans le Livre de la Rhétorique. Et il est évident que si on y trouve les discours qui engendrent ces passions, on y trouve aussi les qualités et les images qui indiquent, par rapport à celui qui parle, la présence des choses qui suscitent ces passions, et qui existent grâce à ce qu'elles provoquent chez le spectateur qui les regarde.

[311] Dans le sens « qui produisent des affections »

ואלו הצורות והתכונות אם נעשו בשיר אמנם ראוי שיעשו עם המאמרים ההפעלותיים השיריים וזה אם בהגדלה ואם בהקטנה ואם בדברים המעציבים המפחידים אחר שהיו אלו הדברים הם אשר תעשם מלאכת השבח מהמאמרים ההפעלותיים כפי מה שקדם. ואמנם יעשו אלו עם המאמרים ההפעלותיים אשר אינם צודקים רצוני אשר אינם גלויי הדמיון. ואולם המאמרים ההפעלותיים אשר הם גלוי הדמיון ומתיחסים לכוונה המכוונת והם אמת הנה לא יצטרך שיעשו בם אלו הענינים אשר מחוץ כי הם יהיו או בזיון והשתגעות אחר שהיו אלו אמנם יעשו עם אשר יחלשו מלעשות מה שכוון בם אלא בהתחבר בדברים האלו בם והם המאמרים הפחותים. ולכן אין ראוי למשורר שיעשם אחר שהיו הם אינם באמת מותר לבד אבל וכבר ישגעו המאמר והאומר כשהיה ידוע בתכונת הטבת ההתישרות לנכח המנוח באזון וחקור ושקול דברים. **<u>אמר</u>** וכבר יסתפק המשורר מאלו בעשיית התמונות המיוחדות במין מין ממיני המאמרים וזה כשהצטרך אל זה עם המשתמשים ברמיזת הפנים וארצה בתמונות המאמר תמונות ההגדה ותמונת השאלה ותמונת הצווי ותמונת התחנה. וזה שתמונת המגיד בלתי תמונת השואל ותמונת הצואה בלתי תמונת הבקשה או התחנה. והמשורר כבר יסתפק בתמונות המאמרים משאר הדברים אשר מחוץ כי אותם אחר שהיה מדרכם השתגעות למאמרים השיריים. הנה אין ראוי שיושמו חלק ממלאכתהשיר ואמנם ראוי שיושמו חלק ממלאכה אחרת.

7 הפחותים] **א°ב*** הרעים **גחטכ** / 14 ממלאכה] - **חט**

8 בתכונת הטבת ההתישרות לנכח המנוח באזון וחקור ושקול דברים] - **ع**

فهذه الصور والهيئات إنما ينبغى أن تستعمل فى الشعر إن استعملت مع الأقاويل الانفعالية الشعرية، وذلك: إما فى التعظيم، وإما فى التصغير، وإما فى الأشياء المحزنة المخوفة إذ كانت هذه الأشياء هى التى تستعمل صناعة المديح من الأقاويل الانفعالية على ما سلف. وإنما تستعمل هذه مع الأقاويل الانفعالية التى ليست صادقة، أعنى التى ليست هى ظاهرة التخييل. وأما الأقاويل الانفعالية التى هى ظاهرة التخييل ومناسبة للغرض المقول فيه وهى حق، فليس يحتاج أن تستعمل فيها هذه الأمور التى من خارج فانها تهجنها إذ كانت هذه إنما تستعمل فى الأقاويل التى تضعف أن تفعل ما قصد بها إلا باقتران هذه الأشياء بها، وهى الأقاويل الشعرية. فان القائل من الفقهاء لعبد الرحمن الناصر بمحضر الملأ من أهل قرطبة يحرضه على حسداى اليهودى: "إن الذى شرفت من أجله يزعم هذا أنه كاذب". لم يحتج فى إغضاب الناصر عليه إلى أكثر من هذا القول، وإن كان لم يخرج عن سمته وهيئته لكون هذا القول حقاً. فلذلك لا ينبغى للشاعر أن يستعملها، إذ كانت ليست إنما هى فضل فقط، بل وقد تهجن القول والقائل إذا كان بالسمت والوقار. **قال**: وقد يكتفى الشاعر من هذه باستعمال الأشكال الخاصة بصنف صنف من أصناف الأقاويل. وذلك إذا اضطر إلى ذلك مع الذين يستعملون الأخذ بالوجوه. وأعنى بأشكال القول: شكل الخبر، وشكل السؤال، وشكل الأمر، وشكل التضرع. وذلك أن شكل المخبر غير شكل السائل، وشكل الأمر غير شكل الطالب أو المتضرع. فالشاعر قد يكتفى بأشكال الأقاويل عن سائر الأشياء التى من خارج، فان تلك، إذ كان من شأنها تهجين الأقاويل الشعرية، فليس ينبغى أن تجعل جزءاً من صناعة الشعر، وإنما ينبغى أن تجعل جزءاً من صناعة أخرى.

6 فان القائل .. هذا القول حقاً] -**ע**

Ces formes et ces caractères utilisés dans la poésie, il convient qu'ils soient employés dans les discours poétiques passionnés ou pour amplifier, ou diminuer, ou pour les choses qui irritent et effraient, parce que les discours passionnés, comme cela a été dit, concerne les choses qui font partie de l'art de l'éloge. Ils les utilisent avec les discours sur les passions qui ne sont pas correctes, c'est-à-dire celles dont l'imagination n'est pas évidente. Quant aux discours passionnés dont l'imagination est évidente, et qui sont adaptés à l'intention du but et sont vrais, il n'est pas nécessaire qu'ils utilisent des éléments qui viennent de l'exterieur car ils sont ou satire ou folie, parce qu'en se liant avec ces choses, ils affaiblissent la finalité de ce qui a été créé et ils deviennent des discours vils. Pour cette raison, il ne convient pas que le poète les utilise, parce qu'ils ne sont pas vraiment permis et en plus, ils rendent vain le discours et celui qui parle, surtout quand ses qualités de franchise et l'équilibre dans la recherche et sa versification sont connus. Il dit : que soit suffisant pour le poète, l'usage d'images particulières à chaque espèce de discours, parce qu'il n'a pas besoin d'utiliser la récitation et l'exposition par les figures du discours, du récit, de la question, de la commande ou de la supplique. Cela parce que les images du *maghid* ne comprennent pas la question et la commande, et ne comprennent pas la requête ou la supplique. Donc, pour le poète, que soient suffisantes les figures du discours, en dehors des éléments externes qui sont cause de déséquilibre des discours poétiques, et c'est pour cela qu'il ne convient pas qu'ils soient inclus dans l'art de l'éloge, mais il convient plutôt qu'ils fassent partie d'un autre art.

הפרק השביעי **<u>אמר</u>** ויסודות המאמרים אשר יותך אליהם כל דבור שיריי הם שבעה : הגזר והקשר והמבדיל והשם והדבור והנטיה והאמר. ויסודות הגזרים הם דברים בלתי מתחלקים רצוני האותיות האמנם לא כלם אבל מה שהיה מהם מדברו שיתרכבו ממנו הגזרים אשר הם היותר פשוטים ממה שידובר בם.וזה שקולות הבהמות הם הבלתי מתחלקם אל אותיות ולכן מה שנאמר שאין אפילו קול אחד מהם מורכב מאותיות ולא חלק אחד מקולותיהם גם כן הוא אות. ואולם זה הקול אשר הוא הגזר הנה חלקיו האות הקולניית והאות הבלתי קולנית. והקולנית היא אשר תתחדש אצל הדפיקה אשר תהיה מהשפתים או השינים או זולת זה מחלקי הגרון והוא קול מורכב בלתי נבדל רצוני שהוא אי אפשר שיובדל בדבור מהאות הבלתי נשמעת.

2 והדבור] והמלה **א°ב°ד** / והנטיה] והכינוי **א°ב°ד** / 5 אות] - **ה**

2 הדבור] كلام ع

قال: واسطقسات الأقاويل التى ينحل إليها كل كلام شعرى هى سبعة: المقطع، والرباط، والفاصلة، والاسم، والكلمة، والتصريف، والقول. واسطقسات المقاطع هى أشياء غير منقسمة، أعنى الحروف، لكن ليس كلها، لكن ما كان منها من شأنه أن تتركب منه المقاطع التى هى أبسط ما ينطق بها. وذلك أن أصوات البهائم هى غير منقسمة إلى حروف، ولذلك ما نقول: إنه ولا صوت واحد منها هو مركب من حروف، ولا جزء واحد من أصواتها أيضاً هو حرف. وأما هذا الصوت الذى هو المقطع فأجزاؤه: الحرف المصوت، والحرف غير المصوت. وهذا قسمان: أحدهما ما لا يقبل المد ألبتة، مثل الطاء والتاء؛ والآخر ما يقبل المد، مثل الراء والسين، وهو الذى يسمى نصف مصوت. والمصوت هو الذى يحدث عن القرع الذى يكون من الشفتين أو الأسنان أو غير ذلك من أجزاء الحلق، وهو صوت مركب غير مفصل، أعنى أنه ليس يمكن أن يفصل بالنطق من الحرف الغير مسموع.

6 وهذا قسمان: أحدهما ما لا يقبل المد ألبتة، مثل الطاء والتاء؛ والآخر ما يقبل المد، مثل الراء والسين، وهو الذى يسمى نصف مصوت] - **ע**

Septième chapitre Il dit[312] : les éléments fondementales des discours, qui se trouvent dans chaque discours poétique, sont au nombre de sept : la « syllabe »[313], la « conjonction »[314], la « disjonction »[315], le « nom »[316], le « verbe »[317], la « flexion »[318], la « parole » et l'« enoncé »[319]. Les principes fondamentaux des syllabes sont des choses inséparables, je veux dire les « lettres »[320], mais, en effet, pas toutes, mais seulement celles qui sont telles que des syllabes puissent être composées et les plus simples de ce qui peut être prononcé. Cela parce qu'[au contraire], les voix[321] des animaux, ne sont pas divisibles en lettres, et pour cela nous disons qu'il n'y a pas un seul son de ce genre composé par des lettres, ni une seule partie de leurs cris, qui soit également une lettre. Quant à ce son qui est une syllabe, [il est composé] de deux parties : la « voyelle » et la « consonne »[322]. Et la voyelle est ce qui est produit par un coup des lèvres ou des dents, ou d'une autre partie de la gorge, et c'est un son[323] composé, sans distinction, je veux dire, qui ne peut pas être distingué dans le discours, de la consonne.

---

312 Poétique, 1456b, 20-23
313 συλλαβή مقطع הגזר
314 Συνδεσμος הקשר الرباط
315 الفاصلة המבדיל
316 الاسم השם ὄνομα
317 الكلمة מילה / הדבור Chez Aristote, l'on trouve, ρημα, « verbe ».
318 Πτωσις التصريف הנטייה
319 Λογος القول האמר
320 Στοιχειον الحرف אות
321 صوت קול traduction du grec φωνη « voix » mais aussi « vocale », comme dans le cas du passage de 1456b 25. L'emploi du terme « voix » pour les animaux, comme pour la voix humaine, nous suggère que parfois, le mot arabe et le mot hébreu peuvent prendre aussi, selon le contexte, la signification de « son ».
322 האות הקולנית והאות הבלתי רולנית الحرف الصوت و الحرف غير الصوت Lettre audible, sonore et la lettre non audible, aphone.
323 « voix »

ואלו האותיות רצוני הקולניות הם אשר יקראו אצל הערב תנועות ואותיות המשך והרפיון. ואולם האות הבלתי קולנית הנה יהיה אשר תהיה עם האות הקולנית רצוני המתחדשת מהדפיקה ואין לה בפני עצמה קול נשמע כמו שיש לאות הקולנית רצוני שלה קול נשמע כאשר הורכבה עם זולתה והוא הבלתי קולני. ואמנם יהיה לאות הבלתי בעלת קול כאשר תחובר עם אשר לה קול כמו אל ואב. ואלה האותיות תתחלפנה כפי התחלף תמונות בפי והמקומות אשר תתדבקנה בהם ותתפרדנה מהם ובארך גם כן והקצור והרפיון והדגשות ובכלל בכל הקצוות אשר בקולות

173ב

והממוצעים ביניהם אשר יעשום בלחנים והמשקלים.

2 המתחדשת מהדפיקה ואין לה בפני עצמה קול נשמע כמו שיש לאות הקולנית רצוני] **hגטחמ** / 3 זולתה] – **גטחמ** / 5 אשר] + הם **ח**

وهذه الحروف، أعنى المصوتة، هى التى تسمى عندنا حركات وحروف المد واللين. وأما الحرف الذى هو نصف مصوت فهو الذى يكون له مع القرع، أعنى الحرف المصوت، امتداد ما، وليس له على انفراده صوت مسموع. وأما الحرف الغير مصوت فهو الذى يكون مع الحرف المصوت، أعنى الحادث عن القرع، وليس له على انفراده صوت مسموع مثل ما للحرف المصوت، أعنى أن له صوتاً مسموعاً إذا ركب مع غيره، وهو غير المصوت. وإنما يكون للحروف الغير مصوتة صوت إذا قرنت بالتى لها صوت، مثل: أل وأب وهى التى تعرف عندنا بالحروف الساكنة والمجزومة. وهذه الحروف تختلف بحسب اختلاف أشكال الفم والمواضع التى تتصل بها وتنفصل عنها، وبالطول أيضاً والقصر، وبالحدة والثقل، وبالجملة بجميع الأطراف التى فى الأصوات والمتوسطات بينها التى تستعمل فى الألحان والأوزان.

1 وأما الحرف الذى هو نصف مصوت فهو الذى يكون له مع القرع، أعنى الحرف المصوت، امتداد ما، وليس له على انفراده صوت مسموع] - **ע** / 5 وهى التى تعرف عندنا بالحروف الساكنة والمجزومة] - **ע**

Et ces lettres, je veux dire les voyelles[324], sont celles qu'on appelle chez les Arabes « motions » [voyelles] et lettres « longues » et « faibles ». La consonne est celle qui se trouve avec la lettre sonore, je veux dire qui se reproduit par le coup, et qui, toute seule, n'est pas audible, comme, par exemple, la lettre sonore, je veux dire celle qui a un son audible lorsqu'est composée avec une autre qui n'est pas sonore. En effet, la lettre non sonore possède du son seulement lorsqu'elle est liée avec celle qui est dotée de son, comme *al* et *ab*.[325] Ces lettres diffèrent selon la diversité des formes de la bouche[326], des lieux où elles sont prononcées, la manière selon laquelle elles se séparent[327], dans la longueur et dans la brièveté, dans la faiblesse et dans l'emphase et, en général, dans toutes les parties [*litt*. extrêmes] qui se trouvent dans les semi-voyelles[328], qu'on utilise dans les mélodies et les mètres.

[324] Litt. « les sonores »
325 Exemple arabe dans le texte, transcrit en caractères hébraïques. « e sono quelle che presso di noi sono conosciute come lettere quiescienti e apocopate". Ce passage manque en langue hébraique.
[326] أشكال תמונות σχημα
[327] S'associent
[328] Litt. « sons médians »

<u>ואולם</u> הגזר הנה הוא קול בלתי מורה מורכב מאות קולנית ומבלתי קולנית. וזה אשר אמרו בענין האותיות אמתי וזה אשר יורו עליו החות" או המם" אי אפשר שידובר בו נפרד. ואמנם יתחדש קול במקיבצם. ובכלל הנה ראוי שתדע שהקול יתחדש משני דברים אחד מהם מה שיונח ממה מדרגת החמר והוא אשר יקרא אות בלתי קולני והשני מדרגת הצורה והוא אשר יקרא אות קולני ויקראוהו אנשי לשוניו התנועות ואותיות המשך והרפיון.
<u>ואולם</u> הקשר הנה הוא קול מורכב בלתי נפרד מורה וזה במדרגת וו העטף ומלת עוד והם בכלל האותיות הקשורות הדבור קצתו בקצת וזה אם בנפילתם בתחלת הדבור, כמו אולם או אותיות התנאי אשר יותר על ההתדבקות כמו או או מתי .

3 ממה] ממנו **ח** / 4 והשני מדרגת הצורה והוא אשר יקרא אות קולני] – **חh** / 5 מורה] + נפרד **ח**

1 קול בלתי מורה] صوت غير دال **ل*** / 6 אולם] + المفتوحة **ع**

وأما المقطع فهو صوت دال مركب من حرف مصوت، ومن حرف غير مصوت. وهذا الذى قاله فى أمر الحروف صحيح، وذلك أن الذى تدل عليه الحاء أو الميم ليس يمكن أن ينطق به مفرداً، وكذلك ما تدل عليه الفتحة والضم] وإنما يحدث الصوت بمجموعها، إلا أن وجوده هو لما تدل عليه الفتحة أولا، ولما توجد فيه الفتحة ثانياً . وبالجملة، فينبغى أن تعلم أن الصوت يحدث من شيئين: أحدهما ما ينزل منه منزلة المادة، وهو الذى يسمى حرفاً غير مصوت، والثانى منزلة الصورة، وهو الذى يسمى حرفاً مصوتاً ويسميه أهل لساننا الحركات وحروف المد واللين. **قال**: وأما الرباط فهو صوت مركب، غير دال مفرداً، وذلك بمنزلة الواو العاطفة وثم، وهى بالجملة الحروف التى تربط الكلام بعضه ببعض، وذلك إما بوقوعها فى أول الكلام، مثل «أما» المفتوحة وإما حروف الشرط الذى يدل على الاتصال، مثل «أو» و«متى«.

2 وكذلك ما تدل عليه الفتحة والضمة] - **ע** / 3 إلا أن وجوده هو لما تدل عليه الفتحة أولا، ولما توجد فيه الفتحة ثانياً] - **ע** / 8 المفتوحة] - **ע**

Quant à la syllabe, c'est un son non signifiant, composé d'une voyelle et d'une consonne[329]. Et ce qu'il dit à propos de la question des lettres est vrai, comme ça l'est pour *hakhot* ou pour *mêm*, qui ne peuvent pas être prononcés séparément. En effet, le son est reproduit par leur union ensemble. Et en général, il convient que tu saches que le son se reproduit grâce à deux éléments : un des deux fait fonction de « matière », et c'est celui qu'on nomme « consonne » ; et le second, fait fonction de « forme », et c'est celui qu'on nomme « voyelle », et c'est ce que leurs grammariens nomment « motion » et lettres « longues » et « faibles ». Quant à la « conjonction », c'est un son composé sans signification séparée, comme c'est le cas du *waw inversif* et « encore », et en général, ce sont des lettres qui lient une partie du discours[330] à l'autre, et ceci, comme dans le cas de ce qui se trouve au début du discours, comme *ulâm*, et des « lettres conditionnelles » qui indiquent la liaison, comme *ô* ou *matai*.

329 Aristote, Poétique 1456b 34-37
330 En hébreu, *dibbur*, en arabe *kalâm*

ואולם המבדיל הנה הוא גם כן קול מורכב בלתי מורה נפרד והוא בכלל אשר יבדיל מאשר ממאשר כמו אם ואלא ואותיות ההשרות ואבל ואמנם ומה שדומה לזה. והם יונחו אם בתחלת המאמר ואם באחריתו. ונרצה בכאן באמריו קול בלתי מורה בפני עצמו הקולות הפשוטים אשר יורו בהרכבה רצוני כאשר הורכבה עם זולתה. והם האותיות רצוני אותיות הענינים לא אותיות האלפא בתא לפי שהקולות המורים בפני עצמם המורכבים מקולות רבים אם שלשיים ואם רבעיים ואם זולת זה מתמונותיהם הם השם והפעל. ואולם השם הנה הוא קול או מלה מורה בפני עצמה על ענין מופשט מהזמן ולא יורה חלקו על חלק מהענין כאשר נפרד. וזה כולל לשמות הפשוטים והמורכבים. כי השמות המורכבים משתי

174א

שמות לא יעשו על שכל אחד מחלקיהם יותר על חלך מהענין אשר יותר עליו מקובץ שתי השמות כמו עבד המלך כאשר נקרא בו אדם מה אועבד קשת.

2 ואלא] ומה **ח** / 4 האלפא בתא] אלפה ביתא **ח** / 7 לשמות] שמות **ח** / 9 יותר...יותר] יורה ...יורה **ח**

قال: وأما الفاصلة فهى أيضاً صوت مركب غير دال مفرداً، وهى بالجملة الحروف التى تفصل قولا من قول، مثل «إما» المكسورة و«إلا» وحروف الاستثناء و«بل» و«لكن» وما أشبه ذلك. وهى توضع إما فى ابتداء القول، وإما فى آخره. ونعنى ها هنا بقولنا: «صوت غير دال بافراده» الأصوات البسيطة التى تدل بالتركيب، أعنى إذا ركبت مع غيرها، وهى الحروف، أعنى حروف المعانى، لا حروف المعجم، لأن الأصوات الدالة بانفرادها المركبة من أصوات كثيرة: إما ثلاثية، وإما رباعية، وإما غير ذلك من أشكالها هى الاسم والفعل. وأما الاسم فهو صوت أو لفظة تدل بانفرادها على معنى خلو من الزمان ولا يدل جزؤه على جزء من المعنى إذا أفرد. وهذا عام للأسماء البسيطة والمركبة. فان الأسماء المركبة من اسمين ليس تستعمل على أن كل واحد من أجزائها يدل على جزء من المعنى الذى يدل عليه مجموع الاسمين، مثل: «عبد الملك» إذا سمى به رجل، و «عبد القيس «.

Quant à la « disjonction », c’est aussi un son qui n'a pas de signification séparée, et en général, ce sont des particules qui séparent un discours d’un [autre] discours, comme *im* ou *ella* et des particules de l’exception[331], et *aval* ou *omnam* et d’autres similaires. Et elles se trouvent au début ou à la fin du discours. Nous indiquons ici, par notre expression, « son non signifiant en lui même »[332], les sons simples qui prennent leur signification dans la composition, je veux dire quand l’un est composé avec un autre, et ce sont des « lettres », je veux diredes [« lettres » au sens grammatical de] « particules (de signification) »[333]. Ce ne sont pas les « lettres » de l'alphabet, parce que les sons qui sont signifiant en eux-mêmes sont composés de plusieurs sons –triples ou quadruples- ou d’une autre des formes du nom ou du verbe.[334] Quant au « nom », c’est une « voyelle »[335] ou un mot expressif.[336] qui en lui-même indique un concept[337] dépourvu de temporalité, dont aucune des parties ne représentent ce concept quand elles sont isolées. Cela est commun aux noms simples et aux composés[338]. Car dans les noms composés par deux noms, on n’utilise pas chacune de leurs parties [séparément] afin d’indiquer une partie de la signification qui est indiquée par l’ensemble des deux noms, par exemple Abd ha-Melek, si on appelle ainsi quelqu’un, et Abd Qeshet.

[331] האותיות השנות الحروف الاستثناء
[332] קול הבלתי מורה
333 En arabe, *hurûf al-ma'ânî – otiot ha-‘inyanim*
334 Ici, Averroès parle de la racine. (il faut vérifier si Aristote parle aussi de cette forme verbale particulière). La racine du verbe dans les langues sémitiques est généralement formée de trois consonnes, qui forment la base du verbe et correspondent à la forme passée du verbe à la 3e peronne du sicgulier. La racine *ktb* , en hébreu et en arabe, est la forme simple du verbe «écrire» et sa prononciation, «*kataba*» est dictée par la structure de la déclinaison du verbe sémitique au passé. La *forme graphique* du verbe ne correspond pas à sa prononciation parce que les voyelles ne font pas partie de l'écriture, et sont ajoutées pour indiquer la lecture correcte des mots dans les Textes Sacrés ou pour faciliter la lecture des débutants. Le verbe sémitique est généralement triple. Au cours de l'histoire des langues sémitiques ont été introduits un certain nombre de mots étrangers suite au contact avec les langues indo-européennes, à savoir le grec, le latin, le persan. Plus rares sont les formes à une ou deux consonnes ou les mots formés par plus de quatre consonnes.
[335] Litt. « son » ; vocale, dérive du latin « *vox* » : son/*voix*
[336] מלה لفظ
[337] ענין معنى
[338] שמות הפשוטים ומורכבים

ואולם הדבור הנה הוא קול מורה או המלה מלה מורה על ענין ועל זמן אותו הענין ולא יורה חלקה גם כן בפני עצמו על חלך מאותו הענין כמו הענין בחלקי השם. ויהיה הדבור בהיותו מורה על זמן הענין נבדל לשם כי האדם והלבן לא יורו על הזמן ואולם הלך וילך הנה יורו על הזמן העובר והעתיד. **ואולם** הנטוה הנה היא לשם ולאמר ולדבור ולמלה. והשם הנוטה הוא השם המצורף וארצה במצורף המיוחם אל דבר במדרגת השמות אשר יקראו הפתוחים בדבר הערב או הנחרקים. והאומר הנוטה במדרגת הצואה והשאלה ואולם המלה הנוטה הנה היא אשר תורה על העבר או העתיד והבלתי נוטה היא המורה על ההווה וזה מיוחד בלשונם. **ואולם** האמר הנה הוא מליצה מורכבת מורה וכל אחד מחלקים מורה כפני עצמו. והאמר המורכב יאמר בו שהוא אחד על שני מינים: אחד מהם כשהורה על ענין אחד כמו שזה "האדם בעל חיים". והשני מה שהיה אחד מפני הקשרים הקושרים אותו כמדרגת מה שנאמר אל קצידא אחת והלצה אחת.

3 הנה] אמנם **ח** / 5 הנחרפים] **ח** / 7 האמר] האומר **גחחמ**

وأما الكلمة فهى صوت دال، أو لفظة دالة على معنى وعلى زمان ذلك المعنى، وليس أيضاً يدل جزؤها على انفراده على جزء من ذلك المعنى كالحال فى أجزاء الاسم. وبكون الكلمة دالةً على زمان المعنى تفارق الاسم: فان الإنسان والأبيض ليس يدلان على الزمان؛ وأما «مشى» و«يمشى» فيدلان على الزمان الماضى والحاضر .**قال**: وأما التصريف فهو للاسم والقول والكلمة. فالاسم المصرف هو الاسم المضاف، وأعنى بالمضاف المنسوب إلى شىء بمنزلة الأسماء التى تسمى المنصوبة فى لسان العرب، أو المخفوضة. والقول المصرف بمنزلة الأمر والسؤال. وأما الكلمة المصرفة فهى التى تدل على الماضى أو المستقبل؛ والغير مصرفة هى التى تدل على الحال. وهذا خاص بلسانهم. وأما القول فهو لفظ مركب دال، كل واحد من أجزائه يدل على انفراده. والقول المركب يقال فيه إنه واحد على ضربين: أحدهما إذا دل على معنى واحد، مثل إن هذا الإنسان حيوان؛ والثانى ما كان واحداً من قبل الرباطات التى تربطه بمنزلة ما تقول: قصيدة واحدة وخطبة واحدة.

Quant au verbe[339], c’est un son signifiant ou un mot signifiant un concept et le temps de ce concept. Une de ses parties prise singulièrment, ne signifie pas une partie de ce concept, comme dans le cas des parties du nom. Le verbe, par son être signifiant le temps du concept, diffère du nom, car « homme » et « blanc » n'indiquent pas le temps, tandis que «il alla » et « il ira » indiquent le temps passé et le futur[340]. Quant à la « déclinaison », elle appartient au nom, à la proposition et au verbe. Le nom décliné est le « nom annexé » [état construit[341]], et par « annexé » je veux dire, celui qui est lié à une chose, comme les noms arabes, « *petukhîm* » ou « *nekharkhîm* »[342]. La proposition déclinée est comme l'impératif et l’interrogatif. Quant au verbe décliné, c’est celui qui indique le passé ou le futur, et celui qui n’est pas décliné indique l’état, et ceci est caractéristique de leur langue. Quant à la préposition, elle est une expression composée significative, dont chacune des parties, prise singulièrnement, est signifante. De la proposition composée, on dit qu’elle est *unique* selon deux modes : l’un des deux, c’est lorsqu’elle indique un seul concept, comme on dit « cet individu est un animal » ; le second, c’est ce qui est *unique* en vertu des conjonctions qui le tiennent uni, comme l’on dit une *qasîda* ou une oraison [*halaza*].

.

339 Ici, l'arabe dit «*kalîma*» : «parole, mot», l'hébreu lui reste plus proche. Plus avant, on trouve aussi «le mot à flexion ». La référence au temps est très importante parce qu’ il ne s'agit pas d'unverbe mais plutôt de mots en tant que tels. Si cela est ainsi, nous pouvons imaginer une réflexion sur l'historicité des mots et leur sémantique. La racine sémitique, en effet, n'est pas verbale, c'est-à-dire ne s’identifie pas avec l'action du verbe, mais indique la forme base d'un signifiant sur la base duquel on peut dériver toutes les parties nécessaires à la langue pour la description. Averroès parle de *kalima* et Todrosi de *dibur* . Nous soupçonnons que cela a été le fruit d'un choix.

340 “Futur”; l’arabe dit « présent »

341 En árabe, «*ism al-mudâf*»shem ha-mazuraf

342 « ouvert » - « distant » En arabe, «*la-mansubâh* » cas direct ; «*makhfûdah*» cas oblique.

אמר והשמות שני מינים והוא אם פשוט והוא אשר איננו מורכב משמות מורים הוראה ואם כפול והוא אשר יורכב משמות מורים. ואם היה מצד שיכוון בו קריאת שם לדבר אחד לא יעשו הוראה אותם השמות אשר הורכב מהם כמו עבד שמש ועבד קשת. **אמר** וכל שם הנה הוא אם אמתי ואם גר בלשון ואם מועתק מועט ההשתמשות

174ב

ואם שקול ואם עשוי ואם מושכל ואם נובדל ואם משונה. **הנה** האמתי הוא השם אשר יהיה מיוחד באומה אומה. **והגר** הוא אשר יהיה לאומה אחרת ויגירהו המשורר בשירו כמו הרבה מן השמות הלעזיים הנכנסים בלשון הערב. ואולם השם הבא על המעט המועתק הנה הוא העתק שם שם נכרי אם מהמין אל הסוג כמו קריאת הרציחה מיתה ואם מהסוג אל המין כמו קריאת ההעתק תנועה ואם מהמין אל מין אחד כמו קתאת הבגידה גנבה ואם שיעתק דבר מיוחס אל השני כמו שהיו קורים קצת החכמים הזקנה "ערבית החיים" ויקראו הערבית "זקנת היום". וזה שיחס הזקנה אל החיים יחס הערבית היום.

3 גר]נכנס **א°ב°כ** / 7 והגר] והנכנס **א°ב°כ** ויוגירהו] ויכניסהו **א°בגדטם**

8 הבא על] - ع

قال: والأسماء صنفان: إما بسيط، وهو الذى ليس هو مركباً من أسماء تدل؛ وإما مضاعف، وهو الذى يركب من أسماء تدل، وإن كان من حيث يقصد به تسمية شىء واحد لا تدل تلك الأسماء التى ركب منها مثل: عبد شمس، وعبد القيس.
قال: وكل اسم فهو: إما حقيقى، وإما دخيل فى اللسان، وإما منقول نادر الاستعمال، وإما مزين، وإما معمول، وإما معقول، وإما مفارق، وإما مغير. فالحقيقى هو الاسم الذى يكون خاصا بأمة أمة. والدخيل هو الذى يكون لأمة أخرى فيدخله الشاعر فى شعره، وذلك مثل: الاستبرق والمشكاة وغير ذلك من الأسماء الأعجمية الدخيلة فى لسان العرب. وأما الاسم النادر المنقول فهو نقل اسم غريب: إما من النوع إلى الجنس مثل تسمية القتل موتاً، وإما من الجنس إلى النوع مثل تسمية النقلة حركة، وإما من نوع إلى نوع آخر مثل تسمية الخيانة سرقة، وإما أن ينقل شىء منسوب إلى ثان إلى شىء ثالث منسوب إلى رابع مثل نسبة الأول إلى الثانى مثلما كان يسمى بعض القدماء الشيخوخة: «عشية العمر»، ويسمى العشية : «شيخوخة النهار». وذلك أن نسبة الشيخوخة إلى العمر نسبة العشية إلى النهار.

5 وذلك مثل: الاستبرق والمشكاة وغير] - **ע** / 8 إلى شىء ثالث منسوب إلى رابع مثل نسبة الأول إلى الثانى] - **ע**

Il dit : les noms sont de deux types : le nom simple, qui n’est pas composé de noms signifiants, et le nom double, qui est celui qui est composé de noms signifiants, même si, lorsqu’on se propose avec celui-ci de nommer une chose unique, les noms dont il est composé ne sont pas signifiants, comme Abd Shams ou Abd Qeshet. Il dit[343] : chaque nom est, soit « propre »[344] soit « étranger »[345] à la langue, soit « transféré » et rarement utilisé, ou « rimé », soit « fabriqué », ou « intelligé » soit « séparé », ou « altéré »[346]. « Propre » est le nom qui est spécifique à chaque nation. « Etranger », est celui qui appartient à une autre nation, et que le poète l’introduit dans sa poésie, comme beaucoup de noms *en langue vulgaire*, qui ont été introduits dans la langue arabe. Quant au nom rare, « transféré », c’est le fait de transferer un nom vers un nom étrange : soit de l’espèce au genre, comme le *meurtre* qui devient la *mort*, ou du genre à l'espèce, comme le *transport* qui devient *mouvement* ; ou d’une espèce à une autre espèce, comme, la *trahison* qui devient *vol*, ou le transfert d’une chose particulière à une seconde, comme le faisaient les sages quand ils dénommaient la vieillesse, « soir de la vie » et dénommaient le soir, « vieillesse du jour ». Cela, parce que le rapport entre la vieillesse et la vie est le même que celui qui existe entre le soir et le jour.

[343] Poétique 1457b1
[344] אמתי
[345] גר Rhétorique, III, II,
[346] A voir la version d’Abu bishr

ואולם השם העשוי המחודש הנה הוא השם אשר יברהו המשורר בדייה ויהיה הוא ראשון מי שעשאו וזה בלתי ומצא בשירי הערב ואמנם ימצא זה במלאכות הצומחות ורוב מה שבמלאכות הוא מועתק לא עשוי בדוי. ואולם הנבדל והמושכל הנה לא ימצאו בלשון הערב. והשקול הם שמות היו משומים קצת חלק הם נעימות והיו שוקלים בהם. וכבר נאמר שהוא ארצה בנבדל השמות המשונים בתוספתבם והחסרון מהם וההשמטה או ההפוך ארצה בזה השמות אשר יקשה לדבר בם. והשם המושכל הנה הוא לפי מה שאחשוב אשר קמו המתחלף. ואולם המשונים הנה הם השמות המשאלים אשר הושאלו אם מהדומה - כמו קראם הכוכב נשר - ואם מההפוך כמו קראם השמש עורב או מן המתחייב כמו קראם השומן לחות והמטר שמים. **__אמר__** והמאמר היותר מעולה בנתינת ההבנה אמנם הוא המאמר המפורסם הנמסר לכל אשר לא יעלם לאחד. ואלו המאמרים

175 א

אמנם יחוברו מהשמות המפורסמים הנמסרים בקבלה והם אשר קראם לפנים האמתים ויקראו המושלים והנהוגים. וראוי שתפקוד מי הוא הגובר על שירו זה המין מהמלות מן המשוררים.

7 הכוכב] הננב **ד** / 8 בנתינת] בכתיבת **גטח**

وأما الاسم المعمول المرتجل فهو الاسم الذى يخترعه الشاعر اختراعاً ويكون هو أول من استعمله. وهذا غير موجود فى أشعار العرب، وإنما يوجد ذلك فى الصنائع الناشئة. وأكثر ما فى الصنائع هو منقول لا معمول مخترع. وربما استعمله المحدثون من الشعراء على طريق الاستعارة، أعنى المنقول إلى الصنائع. مثل قول أبى الطيب: "إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً مضى، قبل أن تلقى عليه الجوازم" وربما استعملوا تصريفاً لم يستعمل قبل، مثل قوله: "تفاوح مسك الغانيات ورنده". وأما المفارق والمعقول فليس يوجدان فى لسان العرب. والمزينة هى أسماء كانت تجعل بعض أجزائها نغماً فتزين بها. وقد قيل إنه يعنى بالمفارق الأسماء المغيرة بالزيادة فيها والنقصان منها والحذف أو القلب. وقيل: بل يعنى بذلك الأسماء التى يعسر النطق بها. وظاهر كلامه أنه اسم كان يؤلف عندهم من مقاطع محدودة.] و 〈أما〉 الاسم المعقول فانه فيما أحسب الذى سماه المختلف، وظاهر كلامه أنه الاسم المحذوف بالنقصان، مثل الأسماء المرخمة عندنا. وأما المغيرة فهى الأسماء المستعارة التى تستعار: إما من الشبيه، مثل تسميتهم الكوكب «نسراً»؛ وإما من الضد مثل تسميتهم الشمس «جونة»؛ وإما من اللازم مثل تسميتهم الشحم «ندا» والمطر «سماء.» **قال:** وأفضل القول فى التفهيم إنما هو القول المشهور المبتذل الذى لا يخفى على أحد. وهذه الأقاويل إنما تؤلف من الأسماء المشهورة المبتذلة، وهى التى سماها فيما قبل «الحقيقية»، وتسمى «المستولية» و«الأهلية.» **قال:** وذلك مثل شعر فلان وفلان لقوم مشهورين عندهم. وينبغى أن نتفقد من الغالب على أشعاره هذا النوع من الألفاظ من شعراء العرب.

3 [وربما استعمله المحدثون من الشعراء على طريق الاستعارة، أعنى المنقول إلى الصنائع. مثل قول أبى الطيب: "إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً مضى، قبل أن تلقى عليه الجوازم" وربما استعملوا تصريفاً لم يستعمل قبل، مثل قوله: "تفاوح مسك الغانيات ورنده".] – **ע** / 7 وظاهر كلامه أنه اسم كان يؤلف عندهم من مقاطع محدودة] – **ע** / 13 قال: وذلك مثل شعر فلان وفلان لقوم مشهورين عندهم] - **ע**

Le nom « fabriqué », improvisé, est le nom que le poète invente lui-même et utilise le premier. Cela n'existe pas dans les poèmes des Arabes, mais on le trouve seulement dans les arts émergents la plupart des choses qui se trouvent dans ces arts, il est transféré non fabriqué, inventé. Quant au [nom] « séparé » et « intelligé » ils ne se trouvent pas dans la langue des Arabes. « Rimés », ce sont les noms dont certaines parties sont mises en musique et grace auxquelles on rime. On a dit qu'il voulait dire par « séparé », les noms modifiés par ajout et par élimination et par ellipse ou permutation. Mais on a aussi dit qu'il veut dèsigner par là les noms à la prononciation difficile. Le nom, « *muskal* », selon ce que je pense, c'est ce qu'on appelle une « variable ». Quant aux noms modifiés, ce sont des noms métaphoriques qui sont empruntés ou par similitude, comme il faut appeler une constellation l'aigle, ou le contraire, comme il faut appeler le soleil « corbeau », ou par implication, comme nous appelons la « graisse », « humeurs » et la « pluie », « ciel ». Il dit : le meilleur des discours en ce qui concerne la compréhension, est en effet ce qui est connu et usuel pour tous, et qui n'est obscur à personne. Ces discours sont constitués de noms connus et usuels, ceux qu'il a appelés auparavant « propres » et qu'on appelle [aussi] « prévalents » et « coutumiers ». Et il convient qu'on examine lequel parmi les poètes, est celui dans les poèmes duquel prévaut cette espèce de mots.

<u>אמר</u> והמאמרים היותר נאותים השבחיים הנה הם המאמרים אשר יחוברו מהשמות הנמסרים בקבלה ומהדברים האחרים רצוני ומועתקים הנכריים והמשונים והכנויים לפי שכשר יהיה השיר מופשט כלו מן המלות האמתיות המושנות היה רמזים וחידות. ולכן היו החידות והרמזים הם אשר יחוברו מהשמות הנכריים ארצה בנכריים המועתק והמושאל והמשותף והלשוניי. והחידה והרמז הוא המאמר אשר יכלול על ענינים אי אפשר או יקשה התדבקות אותם הענינים אשר יכלול עליהם קצתם בקצת עד שיסכים בזה לאחד הנמצאות. ויהיה אם כפי המלות המפורסמות הנה התדבקות אותם הענינים קצתם בקצת בלתי אפשר ואם כפי המלות הבלתי מפורסמות הנה אפשר. ומעלת המאמר השיריי היותר נאות שיהיה מחובר מהשמות המושלות ומאותם המינים האחרים ויהיה המשורר בעת שיכוין הנגלות יביא השמות המושלות ובעת שחכוין ההפלאה וההתענגות יביא המין האחר מהשמות. ולכן כבר יהיה ראוי לצחוק ממי שיכוין הנגלות ויביא השמות המשותפים או הנכריים או הלשוניים או העשויים. וראוי לצחוק גם כן ממי שירצה ההפלאה וההתענגות ויביא השמות הנמסרים לכל.

1 נאותים] – **אב** / 2 והכנונים] + וראוי שתפקוד מי הוא הגובד על שירו **ח** / 8 ומאותם המינים האחרים ויהיה המשורר] – **גטחמ** / הנגלות יביא השמות המושלות] – **hחעט** / 10 הנגלות] ההגלות **גטח**

قال: والأقاويل العفيفة المديحية فهى الأقاويل التى تؤلف من الأسماء المبتذلة ومن الأسماء الأخر، أعنى المنقولة الغريبة والمغيرة واللغوية، لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزاً ولغزاً. ولذلك كانت الألغاز والرموز هى التى تؤلف من الأسماء الغريبة، أعنى بالغريبة: المنقول، والمستعار والمشترك واللغوى والرمز واللغز هو القول الذى يشتمل على معان لا يمكن، أو يعسراتصال تلك المعانى الذى يشتمل عليها بعضاً ببعض حتى يطابق بذلك أحد الموجودات. ويكون: أما بحسب الألفاظ المشهورة فاتصال تلك المعانى بعضها ببعض غير ممكن، وأما بحسب الألفاظ الغير مشهورة فممكن. وذلك كثير فى شعر ذى الرمة من شعراء العرب. وفضيلة القول الشعرى العفيفى أن يكون مؤلفاً من الأسماء المستولية ومن تلك الأنواع الأخر، ويكون الشاعر حيث يريد الإيضاح يأتى بالأسماء المستولية؛ وحيث يريد التعجيب والإلذاذ يأتى بالصنف الآخر من الأسماء. ولذلك قد يتضاحك بمن يريد الإيضاح فيأتى بالأسماء المشتركة أو الغريبة أو الألسن أو المعمولات. ويتضاحك أيضاً بمن يريد التعجيب والإلذاذ فيأتى بالأسماء المبتذلة.

Il dit : quant aux discours, ils sont composés de noms communs et d'autres choses, je veux dire les noms transférés, étranges[347], les noms altérés et les pseudonymes, car, quand la poésie est dénuée de mots propres et dominants, elle n'est qu'allusion et mystère. Pour cela, les mystères et les allusions sont formés par des noms étrangers, je veux dire par étrangers, transférés, empruntés, homonymes et lexicaut. Mystèrieux et allusif est le discours qui met ensemble des concepts qu'il est impossible, voire difficile, de connecter les uns aux autres, afin de les faire correspondre à des existants. Donc, en ce qui concerne les mots courants, l'union des concepts les uns avec les autres, est impossible, [tandis que] en ce qui concerne les mots insolites, l'union est possible. La beauté du discours poétique dérive de sa connexion avec des typologies de noms connus et d'autres et le poète, quand il cherche à être clair, prend des noms connus de tous, tandis que, quand il cherche à étonner et amuser, il prend l'autre type de noms. C'est pour cela qu'on rit de celui qui veut être clair mais utilise des noms homonymes, ou étrangers ou lessicaux ou fabriqués.

[347] המועתקים הנכריים

והמחויב אל המשורר שלא יפליג בעשיית השמות הבלתי מושלות ויצא אל גבול החידה. ושלא יפליג גם כן בשמות המושלות ויצא מדרך השיר אל הדבר הידוע לכל. **אמר** ואולם ההסכמה המלות קצתם לקצת בשעור

175 ב

בשעור והשתוות הענינים קצתם לקצתם ושקולם הנה הוא ענין מחויב שיהיה כולל ומשותף לכל המלות אשר הם חלקי המאמר השיר. וזה שאנו מוצאים המשוררים אע"פ שיעשו המלות האמתיות במקומות אשר ילעגו מהם בני אדם בעשותם אותם לא ימלט שירם משני הענינים האלו רצוני ההשקל וההסכמה בשעור. אבל היה זה כולל לכל מיני השיר. ואולם השירים אשר יחוברו מהשמות מהתחלפים הנה מציאות זה הענין בם יותר מבואר. והסכמת המלות אשר זכר בשעור היא הסכמת קצתם לקצת במספר האותיות. ואם הסכימו עם זה בכל המליצה או בקצת המליצה הנה הוא אשר יקרא ההסכמה וההתיחסות אצל אנשי זמננו.

2 ההסכמה] האותות **א°ב°ד°** / 10 וההתיחסות] וההתדמות בסוג **אב**

وكأن الشاعر يجب له ألا يفرط فى استعمال الأسماء الغير مستولية فيخرج إلى حد الرمز، ولا أيضاً يفرط فى الأسماء المستولية فيخرج عن طريقة الشعر إلى الكلام المتعارف. **قال**: وأما موافقة الألفاظ بعضها لبعض فى المقدار ومعادلة المعانى بعضها لبعض وموازنتها، فأمر يجب أن يكون عاماً ومشتركاً لجميع الألفاظ التى هى أجزاء القول الشعرى. وذلك أنا نجد الشعراء، وإن استعملوا الألفاظ الحقيقية فى المواضع التى يهزأ بهم فى استعمالهم إياها، ليس يخلوا شعرهم من هذين الأمرين، أعنى من الموازنة والموافقة فى المقدار. ولكن كان هذا عاماً لجميع أنواع الشعر. وأما الأشعار التى تأتلف من الأسماء المختلفة فوجود هذا المعنى فيها أبين. وموافقة الألفاظ التى ذكر فى المقدار هى وموافقة بعضها لبعض فى عدد الحروف. وإن وافقت مع هذا فى كل اللفظ، أو فى بعض اللفظ، فهو الذى يعرف بالمطابقة والمجانسة عند أهل زماننا.

7 وموافقة] مقارنة **ف**

Et on rit de celui qui veut étonner et faire plaisir tout en utilisant des noms communs que tout le monde connait. Il est nécessaire que le poète n'exagère pas dans l'usage de noms rares, en déviant vers l'énigme. Il est également nécessaire qu'il n'exagère pas non plus [dans l'usage] de noms communs en déviant de la méthode de la poésie à un discours connu de tout le monde. Il dit : quant à la correspondance des mots entre eux, en ce qui concerne leur mesure et l'equivalence des concepts les uns avec les autres, et leur équilibre, il faut en général que ce soit nécessairement partagé par tous les mots qui font les parties du discours poétique. Et pour cela, on trouve que les poètes, bien qu'ils fassent usage de mots propres communs dans certains lieux où leur utilisation amuse les hommes, ne manquent pas d'utiliser dans leurs poèmes ces deux éléments, je veux dire l'équilibre et la correspondance de la mesure. Mais cela est valable en général pour tous les types de poésie. Quant aux poèmes constitués de « noms variables », la présence de cette chose est plus claire. C'est ce qu'il a dit à propos de la correspondance des mots, ce qu'il a dit à propos de la mesure, qui est une correspondance des lettres les unes avec les autres. Si elles correspondent en cela, dans toute expression, ou une partie de l'expression, alors c'est la « correspondance » et « l'accord », comme les appellent nos contemporains.

וההסכמה צדדים וזה שלא תמנע ההסכמה שתהיה בכל המליצה וכל הענין וזה כמו אמרו הבוגד בוגד השודד שודד או תהיה בקצת המליצה וקצת הענין או תהיה בקצת המליצה וכל הענין או תהי בכול המליצה וקצת הענין בקצת המליצה לבד או תהיה בכל הענין לבד או תהיה בקצת הענין לבד. ומשל ההסכמה בקצת המליצה ובקצת הענין השמות הנגזרים משמוש אחד כמו אמרם "כפי שעוד אושי הענש תבאוה ההעושות ותאבאנה כפי שעור הכבוד הכבודות " ומשל ההסכמה בקצת המליצה וכל הענין אמנם הדרהם הכאת הנגיד ומוכה הנגיד. ומשל הפך זה רצוני בכל המליצה וקצת הענין השמות המסופקים והמשוררים יעשום הרבה ומשל ההסכמה בכל המליצה לבד השמות המשותפים. כאמרו רוכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם. ומשל המסכימים בקצת המליצה לבד אמרו נבל שמו ונבלה עמו וזה נמצא הרבה בלשון ערב. ומשל ההסכמה בכל הענין לבד

176 א

השמות הנרדפים כמו אמרו חזק ואמץ.

10 וזה נמצא הרבה בלשון ערב] - **דכ** / 11 אמרו] - **דכ**

والموافقة أنحاء. وذلك أنه لا تخلو الموافقة أن تكون فى كل اللفظ وكل المعنى، وهذا مثل قول الشاعر: لا أرى الموت يسبق الموت شيء ومثل قولهم: «طويل النجاد، طويل العماد». أو يكون فى بعض اللفظ وبعض المعنى، أو يكون فى بعض اللفظ وكل المعنى، أو يكون فى كل اللفظ وبعض المعنى، أو يكون فى كل اللفظ فقط، أو يكون فى بعض اللفظ فقط، أو يكون فى كل المعنى فقط، أو يكون فى بعض المعنى فقط. فمثال الموافقة فى بعض اللفظ وبعض المعنى: الأسماء المشتقة من تصريف واحد، وذلك مثل قول المتنبى: على قدر أهل العزم تأتى العزائم وتأتى على قدر الكرام المكارم ومثال الموافقة فى بعض اللفظ وكل المعنى قولهم: درهم ضرب الأمير، ومضروب الأمير. ومثال عكس هذا، أعنى فى كل اللفظ وبعض المعنى: الأسماء المشككة؛ والشعراء يستعملونها كثيراً. ومثال الموافقة فى كل اللفظ فقط الأسماء المشتركة مثل قول المعرى: معان من أحبتنا معان ومثل قوله: فزندك مغتال وطرفك مغتال ومثال المتفقة فى بعض اللفظ فقط قول حبيب: ما أنت عن ذهلية بذاهل وقول أبى الطيب: أقلب الطرف بين الخيل والخول وهذا كله فى لغة العرب مثل الضرب والضرب، والحمل والحمل، وأشرقت الشمس وشرقت. ومثال الموافقة فى كل المعنى فقط الأسماء المترادفة، مثل قوله: أقوى واقفر.

2 ومثل قولهم: طويل النجاد، طويل العماد] - **ע** / 8 المعرى: معان من أحبتنا معان ومثل قوله: فزندك مغتال وطرفك مغتال ومثال] - **ע** / 9 قول حبيب: ما أنت عن ذهلية بذاهل وقول أبى الطيب: أقلب الطرف بين الخيل والخول] - **ע**

Et la correspondance a plusieurs aspects, parce que la correspondance est présente : dans tout l’expression et tout le concept, comme l’on dit : « l'oppresseur, opprime et le dévastateur, dévaste »[348] ; dans une partie de l’expression et du concept ; ou dans une partie de l’expression et dans tout le concept; dans toute expression et une partie du concept ; ou dans chaque expression seulement ; ou dans une partie de l’expression seulement ; ou dans tout le concept seulement ; ou dans une partie du concept seulement. Un exemple de la correspondance entre une partie de l’expression et une partie du concept, ce sont les noms dérivés (negazerim) d’un mode unique, comme on dit : « c’est à la mesure des hommes pénitents qu’arrivent les châtiments, c’est à la mesure de l’honneur, qu’arrivent les honneurs »[349]. Un exemple de la correspondance entre une partie de l’expression et tout le concept, c’est la phase : « un dirham, monnaie du Naghid » et « un dirham battu par le Naghid » ; comme exemple de l’inverse, je veux dire de [correspondance] entre toute l’expression et une partie du concept, ce sont les noms *équivoques*, et les poètes les utilisent beaucoup. Un exemple de la correspondance entre toute l’expression uniquement, ce sont les « noms partagés » (ambigus), c’est la phrase : « ils montaient trente ânes adultes et ils avaient trente villes »[350]. Un exemple des correspondances entre une partie de l’expression uniquement, c’est la phrase : « Nabal est son nom, et vil (*nevel*) est son peuple »[351], et cela est très fréquent dans la langue des Arabes.

348 L'arabe dit, «*tawîl al-majâd, tawîl al-'imâd*» "taille haute, long le support". Nous pouvons attribuer le vers à Hassan ibn Thabît al-Ansâri, un des plus importants compagnons de Muhammad à Médine. Il est considéré comme «le poète du prophète». Le vers est connu sous deux variantes, dont une qui utilise le mot, *rafi'û* : haute, subtile. Todrosi substitue la qasîda d'Ibn Thabît avec un vers d’Isaïe 21 :2 «Une vision terrible m'a été révélée : l'oppresseur, opprime, le dévastateur, dévaste».

349 Al-Mutanabbi

350 Juges, 10 :4

351 Samuel, 1 :25

ומשל המסכימים בקצת הענין לבד השמות המתחלפים אשר יורו מהדבר האחד על צדדים מתחלפים כמו צוף ודבש וההרוזות אצל הערב הם מסכימות בשיעור ובקצת המליצה וזה אם באות אחת והיא האחרונה ואם בשתי אותיות. ואולם שקול חלקי המאמר הנה הוא על צדדים ארבעה אחד מהם שיביא הדבר ודומהו כמו השמש והירח וא יביא ההפכים כמו הלילה והיום או יביא הדבר ומה שישתמש בו כמו החץ והקשת והסוס והרסן או יביא הדברים המתיחסים כמו המלך והאל ואלו המתיחסים אמנם ילקחו מארבעה דברים. **אמר** והמאמר אמנם יהיה מתחלף ר"ל משונה זו מהמאמר האמתי מצד שיונחו בו השמות המסכימים במשקל והשעור והשמות הזרים וזולת זה ממיני השנוי. וכבר יורה על המאמר השירי הוא המשונה שכאשר השתנה המאמר האמתי נקרא שיר או מאמר שיריי ונמצא לו פעל השיר. ואתה כאשר תסתכל השירים המניעים תמצאם בזה התאר ומה שהיה ערום מהשנויים הנה אין בו מענין השירות אלא המשכל לבד.

11 תסתכל] – **ג°טחמ** / 4 החץ והקשת והסוס והרסן] והסוס והרסן והחץ והקשת] **גטחמ**

ومثال المتفقة فى بعض المعنى فقط الأسماء المختلفة التى تدل من الشىء الواحد على جهات مختلفة مثل الصارم والذكر. والقوافى عند العرب هى موافقة فى المقدار وفى بعض اللفظ: وذلك إما فى حرف واحد وهو الأخير، وإما فى حرفين وهو الذى يعرفه المحدثون ب«اللزوم.«وأما الموازنة فى أجزاء القول فهى على أنحاء أربعة: أحدها أن يأتى بالشى، وشبيهه، مثل الشمس والقمر؛ أو يأتى بالأضداد، مثل الليل والنهار؛ أو يأتى بالشىء وما يستعمل فيه، مثل القوس والسهم والفرس واللجام؛ أو يأتى بالأشياء المناسبة، مثل الملك والإله. وهذه المناسبة إنما تؤخذ من أربعة أشياء. ومن هذا الباب عيب على الكميت :تكامل فيها الدل والشنب لأن الدل غير شبيه بالشنب. ومن هذا الباب قال بعضهم فى قول امرئ القيس :كأنى لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال ولم أسبأ الزق الروى ولم أقل لخيلى: كرى كرةً بعد إجفال إنه غير مناسب، وإن التناسب فيه هو عكس ما فعل، أعنى أن يكون صدر البيت الأول صدر الثانى، وصدر الثانى صدر الأول. ومثل هذا قيل فى قول أبى الطيب :وقفت، وما فى الموت شك لواقف كأنك فى جفن الردى وهو نائم تمر بك الأبطال كلمى هزيمةً ووجهك وضاح وثغرك باسم إن التناسب فيه أن يكون صدر البيت الأول للثانى، وصدر الثانى للأول. وما قوله أبو الطيب له وجه من التناسب، وكذلك ما قاله امرؤ القيس. **قال**: والقول إنما يكون مختلفاً، أى مغيراًى مغيرا عن القول الحقيقى من حيث توضع فيه الأسماء متوافقة فى الموازنة والمقدار، وبالأسماء الغريبة، وبغير ذلك من أنواع التغيير. وقد يستدل على أن القول الشعرى هو المغير أنه إذا غير القول الحقيقى سمى شعراً أو قولا شعرياً، ووجد له فعل الشعر. مثال ذلك قول القائل :ولما قضينا من منىً كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح إنما صار شعراً من قبل أنه استعمل قوله: «أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا، وسالت بأعناق المطى الأباطح» بدل قوله: تحدثنا ومشينا. وكذلك قوله بعيدة مهوى القرط إنما صار شعراً لأنه استعمل هذا القول بدل قوله: طويلة العنق. وكذلك قول الآخر :يادار! أين ظباؤك اللعس قد كان لى فى إنسها أنسى إنما صار شعراً لأنه أقام الدار مقام الناطق بمخاطبتها، وأبدل لفظ النساء بالظباء وأتى بموافقة الإنس والأنس فى اللفظ. وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدتها بهذه الحال. وما عدا من هذه التغييرات فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط.

7ومن هذا الباب .. وكذلك ما قاله امرؤ القيس] – **ع** / 15 مثال ذلك قول ...والأنس فى اللفظ] - **ع**

L’exemple de l’accord dans tout le concept uniquement, ce sont les « noms séparés » comme l’on dit « fort » et « courageux ». Un exemple de l’accord avec une partie du concept uniquement, ce sont les « noms variables » (métonymies/synecdoques ?) qui indiquent d’une seule chose, deux aspects differents, comme « la ruche » et « le miel ». Et les rimes, chez les Arabes, sont un accord selon la mesure et une partie de l’expression, et cela en vertu d’une lettre, à savoir la dernière, ou en vertu de deux lettres. Quant à l’équilibre des parties du discours, il se fait selon quatre parties : la première désigne et la chose et son semblable, comme le soleil et la lune ; [la deuxième] désigne des contraires, comme la nuit et le jour. [La troisième] désigne la chose et ce à quoi elle sert, comme la « flèche » et l’«arc» et le « cheval » et les « rênes » ; [la quatrième] désigne les choses corrélées, comme le « roi » et « dieu ». On saisit cette corrélation en fonction de quatre choses. Il dit : le discours, en effet, est différent, c’est-à-dire altéré par rapport au discours réel (ordinaire), car en lui s’ordonnent des noms correspondent dans le mètre et la mesure, et par des noms étrangers et d’autres types variables. Et, l’indication du fait que le discours poétique est altéré, est que, quand il est différent du discours vrai, il est appéllé poème ou discours poétique et il a l’effet de la poésie. Et si tu observes les poèmes qui émeuvent, tu trouveras qu’il en est ainsi. Ce qui est dépourvu de changements, ne possède aucun concept poétique, mis à part le mètre.

והשנויים יהיו בשקול וההסכמה וההמרה והדמוי ובכלל בהוצאת המאמר בזולת המוצא המורגל כמו ההשמטה וההפוך והתוספת והגרעון והקדימה והאיחור ושנוי המאמר מהחיוב אל השלילה כאמרו מי הרגו לזה אלא אתה מקום אתה הרגתו ומהשלילה אל החיוב גם כן ובכלל מהמקביל אל המקביל ומהשנויים הערבים קבוץ ההפכים בדבר אחד והיות ההפך סבה להפך והמעולה מאלו הדברים הוא שיעשה מכל אחד מהם שהוא יותר מבואר ויותר

176 ב

גלוי ויותר דומה וזה לא ימצא אלא על המעט מן השיר וזה שהיותר מבואר מאלו הדברים והיותר דומה הוא הוראת הביקאות. וזה המין הוא אשר יקבץ טוב פעל המאמרים השיריים רצוני הנעת הנפש משל זה שההמרה כאשר היתה חזקה הדמוי הקנתה טוב בדמיון ונתינת ההבנה יחד ולפעמים יקרה מההמרה המתיחסת מיעונו הבנה אצל התבוניות השומעים בה כמו שקרה באמרו מתי תכירו החוט הלבן מהחוט הצהוב שחשב קצתם שהוא השער ומכיון השער הצהוב הוא הנאוף.

1 הדמוי] האומות **גחטמ**

والتغييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة: بإخراج القول غير مخرج العادة، مثل: القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب وبالجملة: من المقابل إلى المقابل وبالجملة: بجميع الأنواع التى تسمى عندنا مجازاً. فالحذف مثل قوله تعالى: «واسأل القرية...» وقوله: «ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى». والقلب مثل قول القائل: فلان من أجل بنيه، لا بنوه من أجله؛ والسنة سبب الإنسان، لا الإنسان سبب السنة. والتقديم والتأخير مثل قوله تعالى: «ولم يجعل له عوجاً قيماً»، وقوله: «وإذ ابتلى ابرهيم ربه». والزيادة مثل قوله: «تنبت بالدهن»، ومثل قوله تعالى: «ليس كمثله شىء»، ومثل قوله» :ولا طائر يطير بجناحيه». ومثال التغيير من الإيجاب إلى السلب قول القائل: «ما فعله أحد إلا أنت» بدل قوله «أنت فعلته». ومن هذا المعنى قول النابغة :ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب فانه أوجب لهم الفضائل بنفى العيوب، واستثنى منها ما ليس بعيب، على جهة تسمية الشىء باسم ضده .ومن التغييرات اللذيذة جمع الأضداد فى شىء واحد، كقوله :فيك الخصام، وأنت الخصم والحكم وكون الضد سبباً لضد كقوله تعالى :«ولكم فى القصاص حياة». وليس يخفى عليك أنواعها البسيطة والمركبة المحصورة فى هذه الكليات. ويشبه أن يكون إحصاء أنواعها الأخيرة عسيراً جداً. ولذلك اقتصر هنا على الكليات فقط .والفاضل من هذه الأشياء هو أن يستعمل من كل واحد منها ما هو أبين وأظهر وأشبه. وهذا لا يوجد إلا فى النادر من الشعراء. وذلك أن استعمال الأبين من هذه الأشياء والأشبه هو دليل المهارة. وهذا الصنف هو الذى يجمع إلى جودة الإفهام فعل الأقاويل الشعرية، أعنى تحريك النفس. مثال ذلك أن الإبدال إذا كان شديد الشبه أفاد جودة التخييل والإفهام معاً. وربما عرض من الإبدال المناسب قلة الفهم عند الفدم من السامعين، كما عرض فى قوله تعالى: «حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» — أن ظن بعضهم أنه الخيط الحقيقى فنزلت: «من الفجر.«

3 ومن السلب إلى الإيجاب] -ע / وبالجملة: ..على الكليات فقط] - ע

Les altérations se réalisent par l'equilibre et l'accord, la substitution[352], la comparaison[353], et en général dans le fait de produire le discours d'une manière inhabituelle[354], comme l'élision[355], le changement[356], l'ajout[357], l'ellipse[358], l'antéposition[359], la postposition[360], ou l'altération[361] du discours [en passant] de l'affirmation[362] à la négation[363], comme dans la phrase : « ils ont tué pour cela, ou moi ou toi »[364], ou de la négation à l'affirmation, et en général, du comparable[365] au comparable. Des altérations, les Arabes réunissent les opposés dans une seule chose où le contraire est cause du contraire. Et la meilleure parmi ces choses est qu'on utilise de chacune d'elles, ce qui est qui plus claire, plus évidente et le plus semblable, mais cela ne se trouve que dans quelques poèmes, parce que la plus claire de ces choses, nécessite une formation approfondie[366]. Ce type [de poésie] est celle qui réunit la bonne fonction des discours poétiques, je veux dire la commotion de l'âme.[367] L'exemple de cela est que lorsque la substitution est très ressemblante, elle produit parfaitement l'imagination et la compréhension à la fois. Parfois, il advient que la substitution appropiée ne est soit pas comprise par l'observation des auditeurs, comme il advient dans la phrase : « quand vous serez capables de distinguer le fil blanc du fil jaune»[368], car certains pensaient que cela était le sens vrai [littéral], alors que le véritable sens de « jaune » était « adultérin ».

---

352 ההמרה
353 הדמוי
354 Texte arabe : « non volontaire »
355 ההשמטה
356 ההפוך
357 התוספת
358 הגרעטן
359 הקדימה
360 האיחור
361 שנוי
362 החיוב
363 השלילה
364 Remaniement de Tosefta Sanedrin, Shavuot 37:2 «הרגו לזה או אני או אתה »
365 מקביל
366 הוראת הבקיאות
367 הנעת הנפש
368 Remaniement du verset Coranique 2, 187/

אמר והשמות המורכבים יאותו למשקל אשר יפורסם בו שם טוב על הטובים מבלתי רמיזה לאיש אחד מהם. ואלו השמות הם מעט המציאות בלשון הערב והם כמו אמרם עבשמי למיוחס אל עבד שמש. ואולם השמות הלשוניים הנה הם יאותו לשיר אשר יזרכ בו ענין יום הדין ומה שבו מן ההבהלות והיה זה מין מהשיר ידוע אצלם. ואולם השמות המועתקים הנכריים הנה ייוחדו בשירים אשר יאמרו בהמשלים והמשפט והספורים המפורסמים **אמר** הנה מה שאמרנוהו ,במלאכת השבח ובדברים המשותפים למיני השירים מהדמוי וזולת זה ממה שבו די. והשירים הספוריים דרכם בחלקים אשר הם התחלה והאמצע והתכלית דרך חלקי זו מלאכת השבח. וכמו כן בחקוי אלא שהחקוי לא יהיה לפעלות בם ואמנם יהיה לזמנים הנופלות בם אותן הפעלות וזה שאמנם יחוקה באלו איך היו תכונות הקודם עם התכונות המתאחר וככה העתק הממשלה והממלכה והימים. והחקוי זה המין מהמציאות מעט בלשון הערב והוא הרבה בספורים התוריים.

7 לפעולות] בפעולות **ח** / בם] - **ד** / 8 באלו] בם **גטח** / הקודם עם התכונות] – **אל***

قال: والأسماء المركبة تصلح للوزن الذى يثنى فيه على الأخيار من غير تعيين رجل واحد منهم. وهذه الأسماء هى قليلة الوجود فى لسان العرب، وهى مثل قولهم: العبشمى المنسوب إلى عبد شمس. وأما اللغات فتصلح للشعر الذى يذكر فيه أمر المعاد وما فيه من الأهوال. وكان صنفاً من الشعر عندهم معروفاً. وأما الأسماء الغريبة المنقولة فتختص بالأشعار التى تقال فى الأمثال والحكم والقصص المشهورة. **قال**: ففيما قلناه فى صناعة المديح وفى الأشياء المشتركة لأصناف الأشعار من التشبيه وغير ذلك كفاية. والأشعار القصصية سبيلها، فى الأجزاء التى هى المبدأ والوسط والنهاية، سبيل أجزاء صناعة المديح. وكذلك فى المحاكاة. إلا أن المحاكاة ليس تكون للأفعال فيها، وإنما تكون للأزمنة الواقعة فيها تلك الأفعال، وذلك أنه إنما يحاكى فى هذه كيف كانت أحوال المتقدم مع أحوال المتأخر، وكيف تنقل الدول والممالك والأيام. ومحاكاة هذا النوع من الوجود قليل فى لسان العرب، وهو كثير فى الكتب الشرعية.

Il dit : et les noms composés sont adaptés au mètre qui fait l'éloge des meilleurs sans faire allusion à aucun d'entre eux. Ces noms ne sont pas nombreux dans la langue des Arabes, comme l'on dit : « ʾAbshami », en rapport à « ʾAbu Shams ». Quant aux « noms insignes »[369], ils sont adaptés au poème qui évoque le Jour du Jugement[370] (*yom ha-din*) et ses horreurs. Et c'est là un type de poème connu chez eux.[371] Quant aux noms étranges, « transférés », ils sont spécifiques des poèmes qui parlent de paraboles, maximes et récits bien connus. Il dit : ce que nous avons dit de l'art de l'éloge et des choses partagées par les types de poèmes, comme la comparaison et autres, est suffisant. Le procédé des poésies narratives, (*shirim sipurim*), [en ce qui concerne] leurs parties, c'est-à-dire le « début » le « milieu » et la « fin », est le même que celui des parties de l'art de l'éloge. Et il en va de même pour l'imitation. Toutefois, l'imitation ne concerne pas les actions, mais les époques dans lesquelles ces actions se sont produites, parce qu'on imite la manière dont les circonstances du passé étaient par rapport à celles de l'époque suivante, et comment passent les gouvernements[372], les royaumes et les jours. L'imitation de cette espèce, se trouve rarement chez les Arabes, tandis qu'on la trouve beaucoup dans les Récits bibliques, (*sipurim toraniim*).

[369] Traduction du grec γλωττα ***glotta*** ; השמות שלשוניים "nonsensical"Butterworth
[370] L'arabe : أمر المعاد: « l'Affaire du retour » (voir, *Ma'ad* Arnaldez. *EI* 2)
[371] D'après le discours d'Averroès on comprend qu'il s'agit des Grecs.
[372] L'arabe « dinasties »

177 א

<u>אמר</u> וחלקי זה המין הם חלקי מלאכת השבח היותר נאותים מן הגלגול ולקיחת ההוראה וההרכבה משניהם. ולפעמים היה קצת חלקיו הפעלותיו כמו הענין במלאכת השבח ומשפטיהם בעשיית הלחן והנגון משפטי מלאכת השבח. וזכר ארסטו הפרש מה בין מלאכת השבח ובין מלאכות השיר האחרות אצלם ייוחדו בם אותם השירים במשקלים והחלקים והחקוי והשעור ושבכאן משקלים הם יותר נאותים בקצת השירים מקצת וזכר מי עשה על נכון מהמשוררים אלה הדברים ומי מהם לא עשאם על נכון והכתיר ואמירש לכתר שם טוב עולה על גכיהם וכל זה מיוחד בהם ובלתי נמצא כמהו אצלנו אם לפי שזה אשר זכר בלתי משותף לרוב האמות ואם לפי שבכר קרה לערב באלו הדברים ענין יוצא מן הטבע. והוא יותר מבואר כי חלילה לו שיחקה בספרו זה מה שהוא מיוחד אליהם אבל מה שהוא משותף לאמות הטבעיות.

6 לכתר] בכתר **גדטחכמ**

وذكر مجيدين فى هذا الصنف من شعرائهم، وأثنى ثناءاً عاماً على أوميرش. ومن جيد ما فى هذا المعنى للعرب قول الأسود ابن يعفر: ماذا أؤمل بعد آل محرق تركوا منازلهم، وبعد إياد أرض الخورنق والسدير وبارق والقصر ذى الشرفات من سنداد نزلوا بأنقرة يسيل عليهم ماء الفرات يجىء من أطواد جرت الرياح على محل ديارهم فكأنهم كانوا على ميعاد فأرى النعيم وكل ما يلهى به يوماً يصير إلى بلىً ونفاد. **قال** وأجزاء هذا النوع هى أجزاء صناعة المديح العفيفية من الإدارة، والاستدلال، والتركيب منهما. وربما كان بعض أجزائها انفعالياً كالحال فى صناعة المديح وصنائع الشعر. وأحكامها فى التلحين والغناء أحكام صناعة المديح. وذكر فروقاً بين صناعة المديح وبين صنائع الشعر الأخر عندهم، وخواص تختص بها تلك الأشعار الأخر فى الأوزان والأجزاء والمحاكاة والقدر؛ وأن ها هنا أوزاناً هى أليق ببعض الأشعار من بعض. وذكر من أجاد من الشعراء فى هذه الأشياء ومن لم يجد. وأثنى فى هذا كله على أوميرش. وكل ذلك خاص بهم وغير موجود مثاله عندنا: إما لأن ذلك الذى ذكر غير مشترك للأكثر من الأمم، وإما أنه عرض للعرب فى هذه الأشياء أمر خارج عن الطبع — وهو أبين، فانه ما كان ليثبت فى كتابه هذا ما هو خاص بهم، بل ما هو مشترك للأمم الطبيعية.

1 وذكر مجيدين فى ..بلىً ونفاد. **قال**] - **ع**

Les parties de cette espèce sont celles de l'art de l'éloge meilleure, comme le *ghilgul* et la *leqikhat ha-horah*, et la composition des deux ensemble. Parfois, certaines de ses parties provoquent des affections[373] comme c'est le cas dans l'art de l'éloge. Et ses règles concernent la mélodie et le jeu musical, sont les règles de l'art de l'éloge. Et Aristote a mentionné la différence entre l'art de l'éloge et les autres arts poétiques chez eux, et ce qui est spécifique à ces poèmes pour ce qui concerne le mètre, les parties, l'imitation et la mesure et qu'il y a des mètres qui sont plus appropriés à certains poèmes qu'à d'autres. Et il a évoqué les meilleurs poètes dans ce genre de choses, et ceux qui n'y étaient pas arrivés, et il a fait l'éloge d'Homère comme le meilleur de tous. Tout cela leur est spécifique et il ne se trouve pas quelque chose de pareil chez nous, soit parce que ce qu'il a mentionné n'est pas commun à la plupart des nations, soit parce qu'il s'est passé chez les Arabes, eu égard à ces choses, un *accident*[374] étranger à la nature. Et cela est plus clair car, dans ce livre, il n'aurait jamais établi quelque chose qui n'appartiendrait qu'à eux, mais seulement ce qui serait commun aux peuples naturels.

[373] hipaʿallutym/infiaʿalā

[374] Ar. *amr* ; heb. ʿinyan ; Ce passage est présent aussi dans le *Commentaire Moyen* d'Averroès à la *Méthaphysique*, (Evoqué aussi par S.Pines dans,)

אמר וראוי שיהיה מה שיביאנו המשורר מהדבר מועט בצירוף אל הדבר המחוקה כמו שהיה עושה אומירש כי הוא אמנם היה עושה פתיחה קטנה ואחר כך יעתק אל מה שיחפוץ לחקותו מבלתי שיביא בזה דבר בלתי מורגל אבל מה שדבר הנרגל כי הבלתי מורגל מוכחש ואמנם אמר זה לפי מה שאחשוב לפי שלאמות בדמוייהם הרגלים מיוחדים לפי העתים והארצות. **אמר** וכאשר ארכו הדבורים ואין בהם שנוי ולא חקוי הנה ראוי להשגיח בזה בהנחת המלות המכורות ההוראה והם אשר יותר על דברים בעצמם לא על דברים הפכיים או מתחלפים. ותהיה הרכבתם כפי המפורסם אצלם ויהיו קלות אצל הדבור. וידמה שיהיה זה הוא מה שיוחלנו עליו יותר

177 ב

בלשון הערב צחות הדבור אלא שיחוייב שיהיה זה המאמר גלוי הצדק ומפורסם. כי הצדק אשר ישתדל בו יכפר לאשמת מה שבו מיעוטו הצחות ומעוט השנוי והחקוי.

1 מהדבור ..אל הדבור] מהדבורים.. אל הדבורים **א** / 2 ואחר כך] אחרי כן **ה** / 6 בהנחת] בהבאת **א°ב°גטח** / 7 הדבור] הדבר **גטח** / 10 צחות] בבחינת **ח** / ומפורסם. כי הצדק] **- ד** / 11 לאשמת] להשלמת **ד**

6 בהנחת המלות] بايراد الألفاظ **ע** / 10 צחות הדבור] الفصاحة **ע** / 11 לאשמת] **- ע**

قال: وينبغى أن يكون ما يأتى به الشاعر من الكلام يسيراً بالإضافة إلى الكلام المحاكى، كما كان يفعل أوميرش: فانه إنما كان يعمل صدراً يسيراً، ثم يتخلص إلى ما يريد محاكاته من غير أن يأتى فى ذلك بشىء لم يعتد، لكن ما قد اعتيد، فان غير المعتاد منكر. وإنما قال ذلك فيما أحسب — لأن للأمم فى تشبيهاتهم عوائد خاصة مثل قول امرئ القيس : يهيل ويذرى تربها ويثيره إثارة نباث الهواجر مخمس وكذلك تشبيههم الضب بالنون لمكان السراب الموجود فى بلادهم. ومن هذا قول الله تعالى: «والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة .**قال**: ومتى طال الكلام وليس فيه تغيير ولا محاكاة، فينبغى أن يعتنى فى ذلك بايراد الألفاظ البينة الدلالة، وهى التى تدل على أشياء بأعيانها، لا على أشياء متضادة أو مختلفة؛ ويكون تركيبها على المشهور عندهم، وتكون سهلة عند النطق. ويشبه أن يكون هذا هو أكثر ما ينطلق عليه فى لسان العرب اسم: «الفصاحة»، إلا أن يكون ذلك القول ظاهر الصدق ومشهوراً. فان الصدق الذى يتضمنه يشفع لما فيه من قلة الفصاحة وقلة التغيير والمحاكاة.

3 مثل قول ..أعمالهم كسراب بقيعة.] – **ע**

Il dit : et il convient que le discours du poète soit bref par rapport au discours imitatif, comme le faisait Homère qui réalisait un petit exorde, pour se consacrer ensuite à ce qu'il voulait imiter, sans ajouter en cela par contre quoi que ce soit d'inhabituel, mais [uniquement] de l'habituel, car ce qui n'est pas habituel est réprouvable. Et il a dit cela parce qu'à mon avis, les peuples ont dans leurs comparaisons des habitudes spécifiques [en ce qui concerne] les temps et les pays[375]. Il dit : quand les discours sont longs et ne contiennent ni variation ni imitation, alors il faut prendre soin d'utiliser des mots clairs, c'est-à-dire ceux qui indiquent les choses telles qu'elles sont, et non [des choses] contraires ou diverses. Et il convient que leurs compositions soient conformes à ce qui est reconnu chez eux et soient simples à énoncer. Il semble que cela soit ce qui est souvent appelé en langue arabe, « *discours clair* », (*al-faṣâḥah – zakhut ha-dibur*), à moins que ce discours ait l'apparence de la sincérité et soit connu. Car sa sincérité compense le manque de clarté et son manque de variation et d'imitation.

[375] Remaniement de Todrosi

אמר והטענת אשר יפול בשיר שיתחייב למשורר תוכחת בו ששה מינים אחד מהם שיחקה בבלתי אפשר אבל נמנע כי מן הראוי שיהיה החקוי במה שהוא נמצא או יחשב שהוא נמצא כמו חקוי הרעים בשנונים או במה שהוא אפשר המציאות על הרוב לא על המעט או על השנוי כי זה המין מהנמצא הוא יותר נאות בהלצה מאשר הוא בשיר. והמקום השני מטעות המשורר שיזייף החקוי וזה כמו מה שיקרה למצייר שיוסיף בצורה אבר אינו בה או יצירהו בזולת המקום אשר הוא בו כמו שיצייר הרגלים כמוקדם הבעל חיים ההולך על ארבע והידים במאוחרו. והמקום השלישי שיחקה המדברים בדברים בלתי מדברים כי זה גם כן זו ממקומות התוכחת וזה שהצדק בזה החקוי יהיה מועט והכזב הרבה אם לא שידמה מהמדבר תאר משתף למדבר ולבלתי מדבר. וכבר הורגל כמו זה המנהג כמו דמוי הנשים בצבאות או באילות השדה. והמקום הרביעי שידמה הדבר לדומה הפכו או לחפך עצמו. והמקום החמשי שיבא השמות אשר יורו על ההפכים בשות כמו שם ההשרשה וכמהו רבים בלשון ערב.

6 זה] – **גטחכ** / 12 וכמהו רבים בלשון ערב] - **ד**

12 בלשון ערב] - ع

قال: والغلط الذى يقع فى الشعر ويجب على الشاعر توبيخه فيه ستة أصناف: (أحدها) أن يحاكى بغير ممكن، بل ممتنع. ومثال هذا عندى قول ابن المعتز يصف القمر فى تنقصه: انظر إليه كزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر فان هذا ممتنع. وإنما آنسه بذلك شدة الشبه، وأنه لم يقصد به حث ولا نهى، بل إنما يجب أن يحاكى بما هو موجود أو يظن أنه موجود، مثل محاكاة الأشرار بالشياطين، أو بما هو ممكن الوجود فى الأكثر، لا فى الأقل أو على التساوى، فان هذا النوع من الموجود هو أليق بالخطابة منه بالشعر. والموضع (الثانى) من غلط الشاعر أن يحرف المحاكاة. وذلك مثلما يعرض للمصور أن يزيد فى الصورة عضواً ليس فيها، أو يصوره فى غير المكان الذى هو فيه، كمن يصور الرجلين فى مقدم الحيوان ذى الأربع، واليدين فى مؤخره. وينبغى أن يتفقد مثال هذا فى أشعار العرب. وقريب منه عندى قول بعض المحدثين الأندلسيين يصف الفرس :وعلى أذنيه أذن ثالث من سنان السمهرى الأزرق. والموضع (الثالث) أن يحاكى الناطقين بأشياء غير ناطقة. فان هذا أيضاً من مواضع التوبيخ. وذلك أن الصدق فى هذه المحاكاة يكون قليلا والكذب كثيراً، إلا أن يشبه من الناطق صفة مشتركة للناطق وغير الناطق. وقد تؤنس بمثل هذا العادة، مثل تشبيه العرب النساء بالظباء وببقر الوحش .والموضع (الرابع) أن يشبه الشىء بشبيه ضده أو بضد نفسه. وذلك مثل قول العرب: «سقيمة الجفون» فى الحسنة الغاضة النظر. وقريب منه قولهم :راحوا كأنهم مرضى من الكرم وقول الآخر : ومخرق عنه القميص تخاله وسط البيوت من الحياء سفيما فان هذه كلها هى أضداد الصفات الحسنة. وإنما آنس بذلك العادة .والموضع (الخامس) أن يأتى بالأسماء التى تدل على المتضادين بالسواء، مثل «الصريم» فى لسان العرب و«القرء» و«الجلد» وغير ذلك مما قد ذكره أهل اللغة.

Il dit : en poésie, l'on va à l'encontre de six types d'erreurs, et le poète doit nécessairement les éviter : la première concerne l'imitation de ce qui est impossible ou[376] inadmissible, car il convient de n'imiter que ce qui existe ou dont on croit l'existence, comme l'imitation des mauvais avec les diables, ou ce dont l'existence est possible dans la plupart des cas, et non pas dans la minorité des cas ou dans une mesure égale, car ce type est plus adapté à l'oraison qu'à la poésie. Le deuxième type d'erreur du poète concerne ce qui altère l'imitation, comme cela peut arriver au peintre qui ajoute à la forme un élément qui ne fait pas [partie de la forme] ou le peint dans un lieu différent de celui où il se trouve, comme lorsqu'on peint les pattes antérieures de l'animal à quatre pattes sur le devant, et les pattes postérieures sur le derrière. La troisième erreur est l'imitation des êtres rationnels par des choses irrationnelles, et cela aussi est un point qui est cause de reproche. Cela parce que la veridicité de l'imitation en sera affaiblie et la fausseté, grande, à moins que l'on compare l'être rationnel par un attribut partagé avec l'être irrationnel, comme quand on compare la femme à une gazelle ou à une vache sauvage. La quatrième erreur est la comparaison de la chose avec son contraire ou son propre contraire. La cinquième est quand on utilise les noms qui indiquent deux contraires à la fois, comme le nom *hasharsha*, et comme lui de nombreux autres dans la langue des Arabes.

[376] אבל بل L'arabe bal a la double valence « mais » et « ou ».

והמקום הששי שיעזוב החקוי השיריי ויעתק אל ההספקה והמאמרים האמותיים וספרט כאשר היה המאמר שגעוני קטן ההספקה. וכבר יהיה זה המין טוב כאשר היה נעים. ההספק או צודק רצוני שיהיה השנוי אשר בו מועט. **אמר** וכאשר היא היו מקומות הטעות ששה

178 א

ומקומות התוכחת מקביליהם הנה יחויב שיהיו מקומות בטעות העצמותי והתוכחת המיוחדים בשיר שנים עשר מקומות ששה טעוית וששה תוכחות. והמשלי התוכחות בלתי נמצאים אצלנו כי משוררנו לא הכירו אלו הדברים ולא שערו בם. הנה זה הוא כלל מה שהגיע אל הבנתנו ממה שזכרו אריסטו בספרו זה מהמאמרים המשותפים לכל מיני השיר והמיוחדים בשבח רצוני המשותפים מהם גם כן לרוב או לכל. ושאר מה שזכרו בספרו זה מההבדלים אשר בין שאר מיני השיר אצלם ובין מין השבח הנה הוא מיוחד אליהם. ועם זה אין אנחנו מוצאים אותו זוכר מזה הספר הזה המגיע אלינו אלא קצת. זה וזה יורה על שזה הספר לא תואגם על השלמות ושכבר נשאר ממנו הדבור על שאר הבדל מיני רבים מהשירים אשר אצלם.

2 שגעוני] - אב / צודק] צורך **ד** / 7 שערו] ישערו **ד** / 10 אין] - **ד**

2 רצוני שיהיה השנוי אשר בו מועט] - ع

والموضع (السادس) أن يترك المحاكاة الشعرية وينتقل إلى الإقناع والأقاويل التصديقية. وبخاصة متى كان القول هجيناً قليل الإقناع. وذلك مثل قول امرئ القيس يعتذر عن جبنه: وما جبنت خيلى، ولكن تذكرت مرابطها من بر بعيص وميسرا وقد يحسن هذا الصنف إذا كان حسن الإقناع أو صادقاً مثل قول الآخر يعتذر عن الفرار: الله يعلم ما تركت قتالهم حتى رموا فرسى بأشقر مزب وعلمت أنى إن أقاتل واحداً أقتل، ولا ينكى عدوى مشهدى فصددت عنهم والأحبة فيهم طمعاً لهم بعقاب يوم مرصد. فان هذا القول إنما حسن أكثر لصدقه، لأن التغيير الذى فيه يسير. ولذلك قال القائل: «يا معشر العرب! لقد حسنتم كل شيء حتى الفرار **قال**: وإذا كانت مواضع الغلط ستة، ومواضع التوبيخ مقابلتها، فيجب أن تكون مواضع الغلط الذاتى والتوبيخ الخاصى اثنى عشر موضعاً: ستة أغاليط وستة توبيخات. وأمثلة التوبيخات غير موجودة عندنا، إذ كان شعراؤنا لم تتميز لهم هذه الأشياء ولا شعروا بها. فهذا هو جملة ما تأدى إلى فهمنا مما ذكره أرسطو فى كتابه هذا من الأقاويل المشتركة لجميع أصناف الشعر والخاصة بالمديح، أعنى المشتركة منها أيضاً للأكثر أو للجميع. وسائر ما ذكره فى كتابه هذا من الفصول التى بين سائر أصناف الشعر عندهم وبين صنف المديح فهو خاص بهم. ومع ذلك فلسنا نجده ذكر من ذلك فى هذا الكتاب الواصل إلينا إلا بعض ذلك. وذلك يدل على أن هذا الكتاب لم يترجم على التمام، وأنه بقى منه التكلم فى سائر فصول أصناف كثير من الأشعار التى عندهم.

2 وذلك مثل قول امرئ القيس يعتذر عن جبنه: وما جبنت خيلى، ولكن تذكرت مرابطها من بر بعيص وميسرا] - **ع** / 3 [مثل قول .. كل شيء حتى الفرار] - **ع**

La sixième est quand on abandonne l'imitation poétique pour passer à la « persuasion » et aux discours qui produisent de l'« assentiment », et en particulier, quand le discours n'est pas persuasif. Ce type est bien fait quand il est persuasif ou quand il est véridique, je veux dire quand la variation est minime. Il dit : puisque les *topoi* qui concernent l'erreur sont au nombre de six, tout comme les critiques relatives, il faut que les lieux des erreurs en tant que tels et des critiques spécifiques au poème, soient au nombre de douze : six erreurs et six critiques. Les exemples de critiques ne se trouvent pas chez nous parce que nos poètes ne saisisent pas ces choses et n'n sont pas conscients. Tout cela est ce que nous avons compris, de ce qu'a dit Aristote dans son livre, des discours communs à tous les types concernant la poésie et en particulier sur l'éloge, je veux dire ceux qui sont communs à tous ou à la plupart. Reste ce qu'il a dit dans ce livre à propos des différences entre les espèces concernant la poésie chez eux, et les distinctions de l'éloge, spécifiques chez eux. Mais nous ne les avons pas trouvées dans le livre qui nous est parvenu, si ce n'est pour une partie. Cela indique que ce livre n'a pas été entièrement traduit, et qu'il manque le discours sur la différence des nombreuses espèces de poésies qui se trouvent chez eux.

וכבר יער הוא לנו לדבר באלו כלם בפתיחת ספרו ואשר חסר ממה שהוא משותף הוא בדבור במלאכת הבזיון אבל ידמה שתהיה העמידה על זה קרובה מהדברים אשר נאמרו בשער השבח אחר שהיו ההפכים רודעים קצתם מקצת. ואתה הנה יתבאר לך כשתעמוד על מה שכתבנוהו בכאן שמה ששערו בו אנשי לשוננו מהקאנונים השירים בערך אל מה שבספר ארסטו זה ובהלצה מעט מזער כמו שיאמרהו אבונצר. ולא יעלם עליך איך ישובו אותם הקאנונים אל אלו ולא מה זברו הם מזה על אופו הנכונה ממה שנזכר על זולת זה. והאל הוא המיישיר חכם ויבן דרכי ההצלחה האנושית נכון וידעם כי ישרים דרכי וצדקים הלכו בם.

178 ב

ובכאן שלמו עניני ספר השיר לארסטו ובהשלמו שלמר מלאכת ההגיון בכללה והיתה השלמת העסקת זה הספר החותם תכנית חכמת ההגיון לי אני טדרוס טדרוסי בחדש השלישי משנת תשעים ושבע לפרט האלף הששי וזה בכפר טרנקטאלייש מקום תחנותי היושב על נהר רודנו המפסיק בינו ובין ארלדי עיר מולדתי. ישתבח אשר עזרנו אמן ואמן.

7 עליך] ממך **ח** / הנכונה] – **אבל*** / 11 שלמו] נשלמו **ד**

وقد كان هو قد وعد بالتكلم فى هذه كلها فى صدر كتابه. والذى نقص مما هو مشترك هو التكلم فى صناعة الهجاء. لكن يشبه أن يكون الوقوف على ذلك بقرب من الأشياء التى قيلت فى باب المديح، إذ كانت الأضداد يعرف بعضها من بعض. وأنت تبين إذا وقفت على ما كتبناه ها هنا، أن ما شعر به أهل لساننا من القوانين الشعرية بالإضافة إلى ما فى كتاب أرسطو هذا وفى كتاب «الخطابة» نزر يسير كما يقوله أبو نصر. وليس يخفى عليك أيضاً كيف ترجع تلك القوانين إلى هذه، ولا ما ذكروا من ذلك على وجه الصواب مما ذكر على غير ذلك.

والله الموفق للصواب بفضله ورحمته. إن تجد عيباً فسد الخللا جل من لا عيب فيه وعلا.

Et en effet, il avait annoncé qu'il parlerait de ces choses dans l'exorde de son livre, et ce qui manque de ce qu'est commun, c'est le discours sur l'art du blâme, mais il nous semble que l'examen de cela soit proche des choses qui ont été dites à propos de l'éloge, car les contraires s'éclairent les uns les autres[377]. Et il te sera clair, quand tu examines ce que nous avons mentionné ici que, ce qu'ont compris les savants qui parlent notre langue, des règles poétiques contenues dans le livre d'Aristote et dans sa Rhétorique, est très peu, comme a dit Abu Nasr. Et que tu puisses comprendre comme ces règles retournent à celles-ci, ainsi que ce qu'ils ont dit en parlant de manière correcte à ce sujet, dérive de ce qu'il a dit en parlant d'autres choses.

Dieu fait réussir le sage et lui fait connaitre les voies de la réussite humaine et de la connaissance, car droites sont les voies et les justes les parcourent.

[377] Ou « on parvient à la connaissance des contraires par leur contraire »

7. Analyse des chapitres

La description des contenus du *Be'ur Sefer ha-Shir le-Arisṭo* en langue hébraïque, se confronte à la nature même de son texte : une traduction faite à partir de l'arabe, d'un commentaire à un texte, qui est, à son tour, la traduction arabe d'un texte syriaque qui est la traduction d'un texte original en langue grecque.

Pour décrire le *Be'ur*, la traduction réalisée par Todros Todrosi, il faudra donc tenir compte de manière constante de sa structure polyphonique intrinsèque.

L'analyse que nous proposons ici parcourt les lignes thématiques fondamentales du Commentaire d'Averroès avec pour but de signaler les particularités linguistiques de la version hébraïque, et les adaptations stylistiques et formelles mises en place par Todrosi lors de son travail de traduction.

Nous aborderons le texte par une description des sept chapitres (*peraqim*) selon lesquels Todrosi divisa le texte d'Averroès. Cette division septénaire constitue la première innovation graphique et formelle de la version hébraïque. Chapitre après chapitre, nous allons essayer de décrire le texte hébreu sans perdre de vue le rapport avec ses sous-textes, c'est-à-dire la version arabe et la version grecque.

La distance entre la traduction hébraïque de Todrosi et le texte d'Averroès est représentée par la traduction en tant que pratique de transposition sémantique et laboratoire d'adaptation du monde culturel et philosophique arabe au monde juif non arabophone. Pour la première fois, en effet, la langue hébraïque entre en contact avec le lexique de la poétique d'Aristote. Naturellement, via Saʿadya ha-Gaon en premier, puis, Maïmonide et Shem Tov Falaquera, pour ne citer que les plus importants, le dictionnaire philosophique de base concernant l'art de la poésie avait déjà pénétré la langue hébraïque bien avant la traduction arabe de Māttа Ibn Yūnūs.[378] En revanche, la traduction de Todrosi introduit pour la première fois dans la culture juive des concepts, des formes de styles et des paradigmes grammaticaux nouveaux qui constituent l'objet de notre attention dans l'analyse qui suit.

Aux sept chapitres du texte hébreu de Todrosi, correspondent, dans les manuscrits arabes dont nous disposons, les six *faṣlān* (chapitres) d'Averroès, chacun de ceux-ci étant l'explication d'un certain nombre de chapitres de la *Poétique* d'Aristote, regroupés selon un critère de cohérence thématique. Nous indiquerons donc au cours de notre développement la correspondance que nous pouvons établir entre les sept chapitres de Todrosi, et les vingt-six chapitres de la *Poétique* d'Aristote.

[378] Tobi, op.cit. p. 323-324

1. **Premier chapitre (pereq ha-rishon).**

En ouverture de son commentaire au livre de la Poétique d'Aristote, Averroès synthétise les noyaux théoriques qui se trouvent au cœur du *peri poiētikès*, à savoir, «les règles universelles» de l'art de la poésie, présentes chez la majorité des peuples et dans la plupart des langues. Ce passage décrit les raisons qui font de la Poétique le dernier livre de la Logique d'Aristote. Le langage poétique, comme le langage en général, est soumis à des règles qui résident, naturellement, dans la nature même de la langue et des individus.

La version hébraïque de Todrosi semble être proche du manuscrit de Leyde, tandis que l'édition arabe de Butterworth-Haridi privilégie la *lectio* de Florence. Comme on le verra, en effet, la version hébraïque de Todros Todrosi contient un grand nombre de variantes qui rappellent le manuscrit de Leyde, et plus rarement, des variantes évoquant celui de Florence, manuscrit sur la base duquel a été établie une grande partie de l'édition critique du texte arabe. La phrase «*et nous les avons recueillies en sept chapitres* » ne se trouve cependant dans aucun de ces deux manuscrits arabes. Nous pouvons soupçonner, par ce détail, que la traduction de Todrosi pourrait dépendre aussi d'un troisième manuscrit arabe où les variantes de Florence et Leyde étaient présentes, mais à des niveaux différents. D'ailleurs, la division en sept chapitres, totalement absente des deux manuscrits arabes, est pourtant, présente dans la version hébraïque. Le terme hébraique, *be'ur*, traduit généralement l'arabe, تلخيص, de la racine *laḫḫaṣa*, qui signifie «déterminer, discriminer, présenter quelque chose de manière précise» et encore, «déclarer, dire explicitement», « faire la somme des points les plus importants ».[379] L'expression « commentaire moyen » ou « paraphrase », ou « *determinatio* », « *expositio* », a été véhiculée par la tradition latine, et a été particulièrement utilisée pour les traductions des commentaires d'Averroès. Les champs lexicaux des termes arabes qui définissent les genres littéraires philosophiques sont nombreux et employés de manière variée. Une telle richesse, comme l'a récemment montré Zonta, dérive de la stratification linguistique et culturelle de la Mésopotamie de l'antiquité tardive, héritée ensuite de la langue arabe.[380] Grâce à l'étude de Gutas, l'on pourrait synthétiser le lexique arabe employé dans les textes de logique comme suit : *muḫtaṣar* (abrégé) *talḫîṣ*, *tağrîd* (extrait), *tafsīr* (paraphrase) *šarḥ* (traduction commentée) *ğawāmiʿi* (somme). On voit qu'il s'agit là de la même terminologie que celle établie par Berman pour les traductions hébraïques, partagée selon les catégories, exprimées ci-dessous en hébreu, arabe et latin :

1. קיצור, en hébreu, traduit l'arabe جوامع ou مختصر, et en latin *summa*, ou *epitome*.[381]

[379] D. Gutas, Arabic Logical Works, in Ch. Burnett, , p. 38-43
[380] M. Zonta, *Saggio di lessicografia araba*, intro.
[381] L.V. Berman, op.cit. p. 1

2. ביאור, en hébreu, traduit l'arabe تلخيص et en latin *commentum medium*, ou *determinatio*.
3. פירוש, en hébreu, traduit l'arabe, شرح ou تفسير et en latin, *commentum magnum*
La différence entre ces trois genres, réside dans l'intention du commentaire. Le *perush*, est une longue exposition commentée, où le texte est largement décrit et expliqué. Le *kiẓur*, est la somme de ses contenus essentiels. Le *be'ur*, consiste en l'exposition du texte d'origine, en suivant sa structure et en expliquant ses contenus, largement filtrés par la pensée philosophique du commentateur.

L'original d'Aristote commence en correspondance du mot *amar* « *il dit* », par lequel Averroès introduit les passages aristotéliciens. Au début de ce premier chapitre, Averroès explique le premier chapitre de la Poétique tout en anticipant aussi des passages qui se trouvent dans d'autres chapitres du texte grec. Nous pourrions interpréter ces anticipations textuelles par le fait qu'Averroès construit son premier chapitre avec le but de présenter de manière unitaire tous les thèmes qu'il développera tout au long de son Commentaire. Le chapitre commence par la description des intentions au cœur du Commentaire, c'est-à-dire une explication de ce qu'est l'Art de la Poésie, *meleket ha-Shir*, des types de poèmes, type est traduit par, *min*, en hébreu, (« espèce », *eidon* en grec),et des parties qui les constituent, tout en commençant selon l'ordre naturel, *kata physin*, en traitant d'abord ce qui vient en premier lieu. Ce qui donne, dans le texte hébreu « *selon les prémisses qui sont pour nous naturelles, à ce sujet* », *mi-ha-hatḥalot asher lanu ba-tevaʿa ba-ze ha-ʿinyan*.
Le premier chapitre résume les termes les plus importants employés dans le Commentaire dans son ensemble. Après avoir énoncé de manière générale le plan du *Be'ur*, l'on trouve, pour la première fois, la définition des genres poétiques privilégiés dans la *Poétique*, à savoir le *blâme*, בזיון et l'*éloge*, שבח .
Le premier terme, *bizayon*, signifie "*mépris*, *blâme*", et se réfère à la poésie qui a pour objet le comportement vil, opposé très souvent, dans les sources talmudiques, à la bonne conduite, *hanaga qedosha* [E. Ben Yehuda, *Milon ha-lashon ha-'ivrit*, v. 1, p. 498] : *linhog ba-bizayon baʿazmo*, *ein shomʿin lo*, "celui qui agit *ba-bizayon* ne trouvera la faveur de personne" [Ben Yehuda, ibid.;]. Le second terme, *shevaḥ*, signifie « éloge, louange » [Ben Yehuda] « amélioration », « praise, excellency », et se réfère à la louange de Dieu, de la terre et du peuple d'Israël, et au *shir hashirim*, "le plus beau des chants" [*Dictionnary of the Targum, Talmud Bavli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, M. Jastrow, 1943, p.1512-13]. Dans le *Sefer ha-Shir*, *shevah* indique l'éloge des actes vertueux, et dans la littérature moderne sur la poésie hébraïque médiévale, l'on désigne par *shirei shevaḥ* l'éloge des actes vertueux des gens de bien. La traduction hébraïque des termes, *blâme*, בזיון et *éloge*, , שבח reflète les mots arabes, *hiğā'* ,, هجاء et *madiḥ* , utilisés par Averroès dans son Commentaire. L'interprétation des termes clés de la Poétique d'Aristote, tragédie et comédie, par les termes arabes, *hiğā'* et *madiḥ*, opérée par 'Abū Bišr Mātta Ibn Yūnūs dans sa traduction de la *Poétique*, a été longuement discutée par Tkatsch.[382] Le but de Mātta Ibn Yūnūs était de traduire et de

[382] op.cit., p. 82-83.

créer une équivalence sémantique entre les paradigmes littéraires hellénistiques des mots *tragédie* et *comédie* et le genre du récit moral élaboré au sein de la culture arabo-islamique.[383] Une deuxième traduction est attribuée, par Ibn Nadim, à Yaḥya Ibn ʿAdi. Dans sa version, Yaḥiya Ibn ʿAdi ne traduit pas les termes de *tragédie* et *comédie*, il les transcrit tels quels en langue arabe. Le fragment syriaque de la Poétique édité par Margoliouth se distingue pour les mêmes caractéristiques. La traduction de Yaḥya Ibn ʿAdi a pu servir de base à *L'Epitre sur les canons de la poésie* de Fârâbî [Arberry : 1937] et au commentaire d'Ibn Sina à la Poétique [Dahiyat : 1974], où les termes *tragédie* et *comédie* ont également été translittérés en arabe. Dans ces deux ouvrages, les mots, *higia*' et *madih*, ne figurent qu'en guise d'explication des termes grecs, tandis que, dans le commentaire moyen d'Averroès à la Poétique, ils occupent une place centrale dans la définition des genres de discours poétiques. Ce passage du *Be'ur* correspond à la définition, dans le texte grec, des arts poétiques considérés comme des arts qui sont tous, de manière générale, du type de l'imitation (*mimesis*,1447a, 13-16). Le principe de la *mimesis* est à la base du discours poétique imitatif, et a été traduit par les termes, *dimyon* / *taḥyyīl*, désignation par laquelle la falsafa arabe interprète l'imitation du discours poétique comprise comme sa capacité de « produire des images » dans l'esprit des auditeurs. Ici, Averroès ajoute au texte d'Aristote, la description des trois « types d'imagination », grâce auxquels on réalise le discours imaginatif : *demut*/ *tašbiḥ*, la ressemblance, *temurah* / *abdāl*, la transformation/substitution et une troisième forme qui mêle les deux ensembles. Ce passage, comme le signale Averroès lui-même dans le texte, est tiré du troisième livre de la *Rhétorique* d'Aristote et on le retrouve dans son Commentaire Moyen à ce même livre.[384] Avant de compléter le commentaire au premier chapitre de la *Poétique*, Averroès anticipe un passage très important du quatrième chapitre de la Poétique dans lequel Aristote définit la nature imaginative des hommes. Les individus, par nature « pratiquent l'imagination et s'imitent les uns les autres dans leur actes ».[385] Cette note linguistique est importante pour comprendre la manière selon laquelle Averroès utilise la notion de *ieẓer*/ *fiṭra*, « inclination naturelle », dans le troisième chapitre du Commentaire, où effectivement il explique le quatrième chapitre de la Poétique. Ces deux passages sont thématiquement liés et expriment l'idée que l'art poétique se trouve naturellement chez les hommes, en raison d'un art, *melaka*/ *ṣināʿa,* et d'une disposition, *kinian*/*malaka*, qui se trouvent chez eux par nature, ou en raison d'une habitude, *minhag*/*ʿaāda* , acquise avant.[386] L'art, la disposition naturelle et l'habitude, à des divers degrés, se trouvent chez les

---

[383] D'ailleurs, Bruno Gentili, dans son ouvrage *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, 1989, a dédié un chapitre à la place de l'*éloge* et du *blâme* dans la poésie classique d'Homère et d'Hésiode, jusqu'à l'utilisation de ces deux catégories au cœur du poème hellénistique chez les poètes et les tragiques de Ve siècle.

[384] *Talḫīṣ Kitāb al-ḫaṭaba*, éd. texte arabe M. Aouad, vol. 2, Vrin, 2002, p. 277-280. Cette même terminologie hébraïque du Be'ur se trouve dans la traduction de Todrosi, éditée par Goldenthal, p. 186-188 éd. hébraïque J. Goldenthal).

[385] Le texte grec « *kata physin* », là où *physin*, est généralement traduit par « instinct » (Hardy, p. 33) « instinct naturel ».

[386] « L'habitude (*minhag*) est une deuxième nature » comme dans le dit de Galien transmit par Shem Tob Falaquera, in M. Zonta, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno : gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera*, Università di Venezia Dipartimento di Studi Euro Asiatici, 1995, p.

hommes de façon naturelle, car la nature est considérée comme une puissance vitale interne (*entelechia*) qui régit la structure biologique des êtres.

La relation fondamentale entre l'habitus et la vertu, ou bien le type éthique de vertu[387], sera examinée dans le deuxième chapitre.

Le premier chapitre se conclut avec la définition formelle du discours poétique, revenant ainsi à la fin du premier chapitre de la *Poétique*. Pour Aristote, ne mérite le nom de poète que celui qui sait conjuguer ensemble mètre et imitation au moyen du discours (1447b 16-22). C'est la raison pour laquelle, dit Averroès, le *medaber*/*mutakallim* (en grec : *physiologon*) qui ne conçoit que des discours métriques, ne peut être appelé poète, car il ne partage avec le poète que le mètre, tandis que l'imitation, à savoir « le fait de produire des images » et d'affecter ainsi l'âme des auditeurs lui fait défaut.

2. Deuxième chapitre (pereq ha-sheni)

Le deuxième chapitre du Be'ur concerne le chapitre deux et une partie du chapitre trois de la *Poétique*, qui portent sur les principaux objectifs de l'imitation, à savoir la représentation des caractères vertueux ou vils. Dans un célèbre passage de ce chapitre, 1448a,16-18, Aristote lie la qualité morale des caractères aux genres de la tragédie et de la comédie : « celle-ci – la comédie- veut représenter les hommes inférieurs, celle-là – la tragédie - veut les représenter supérieurs aux hommes de la réalité ». Ce passage constitue la notion clé autour de laquelle Averroès élabore le commentaire à ce chapitre. Ceux qui imitent et font des comparaisons entre des choses semblables « ont l'intention d'exhorter à la mise en œuvre d'actes volontaires ». La définition des « actes volontaires » occupe, particulièrement, le troisième livre de l'*Ethique à Nicomaque*, qui avait été traduit par Samuel de Marseille, à l'époque où Todrosi traduisait les Commentaires Moyens à la *Rhétorique* et à la *Poétique*, et nous retrouvons en effet, à propos de ce sujet, le même vocabulaire technique chez les deux traducteurs-philosophes. Dans l'*Ethique à Nicomaque* , Aristote élabore sa théorie de la praxis en tant que base morale de la *paideia*, éducation, des citoyens de la cité. Le traitement des actes volontaires, chez Aristote, intéresse directement deux sciences de l'action : la politique et l'éthique : « la fin ultime de la politique n'est pas la connaissance, mais l'action » (*Eth.Nic*, 1095a,6-7) et encore, dans la *Grande Ethique*, on lit, à propos de la définition d'*ethos :*

[387] Dans le deuxième livre de l'*Ethique à Nicomaque*, 1103a, 15-30, Aristote examine les deux typologies de la vertu, la *dianoétique*, qui est à l'origine de la compréhension et a besoin de l'expérience et de temps pour être apprise ; et la vertu *éthique*, qui dérive de l'habitude.

« il faut rechercher à quelle science l'*ethos* appartient, et il faudra reconnaitre qu'il n'appartient à aucune science, en dehors de la politique. Il n'est possible d'accomplir aucune action de la vie sociale sans être doué de qualités morales, je veux dire, sans être vertueux. Etre vertueux signifie posséder les vertus. Pourtant, si l'on veut participer à la vie politique, il faut *être* un *caractère* vertueux. Il dérive de cela que la discussion à propos du *caractère* est bien évidement partie et principe de la politique, et il faudra appeler l'argumentation à ce sujet non pas éthique, mais politique. » (*Grande Ethique*, 1181a-1182a).

Ce passage de la *Grande Ethique* reflète très bien la lecture éthique et politique de la Poétique que la falsafa arabe, en particulier dans la lecture de Fārābī et d'Averroès, a élaboré à propos du discours poétique. Le contenu de ce passage de la *Grande Ethique*, connue sous le nom de *Magna Moralia* à l'époque médiévale, est tellement proche de l'argumentation d'Averroès, qu'elle pourrait sembler une citation directe de ce texte, qui, par contre, ne semble pas avoir connu de traduction arabe.[388] Le Commentaire interprète les « actes volontaires », *ha-peʿulot ha-reẓoniot / al-ʻafʿāl al-irādiya*, en tant qu'actes vertueux et actes vils. L'objectif principal du discours poétique imaginatif est celui de « produire des images », et d'affecter l'âme des individus afin de les conduire à l'action. L'éloge et le blâme, ont pour objectif de louer les vertus et de mépriser les vices « afin d'acquérir un certaine manière d'être, *musar* / *adab* , et une certaine connaissance, *yediʿah* / *maʿaārif*». La description des qualités morales du discours poétique concerne aussi le poète. L'habileté du poète à créer un discours poétique exhortant aux actions vertueuses ou aux vices et à susciter l'accomplissement des actions volontaires chez les hommes, est proportionnelle à ses qualités personnelles. Les poètes enclins, par nature, *noṭim ba-tevʿa* / *muā'ilīm bi-ṭabiʿa*, aux vertus, font de bons éloges, car plus habiles à l'imitation, *ḥiqui*/*muḥākā,* des vertus ; ceux qui sont enclins, par nature, aux vices sont plus habiles dans le blâme, et l'imitation des vices. Si les Grecs, et particulier Homère, réalisaient des poèmes fondés sur la comparaison et sur le fait d'exhorter au « beau » ou au « laid », les Arabes, affirme Averroès en citant Fārābī[389], ne réalisent que des poèmes « qui exhortent à la convoitise. C'est l'espèce appelée, *Ḥishqi* / *Nasīb*, qui exhorte au péché ». L'on peut comprendre ce passage en le ramenant au cadre pédagogique où Averroès situe la poétique. L'analyse de la fonction gnoséologique de la poésie occupe le début du troisième chapitre d'Aristote mais Averroès en anticipe ici des éléments. La poésie est nécessaire à l'éducation des hommes, dès l'enfance, et pour cela, souligne Averroès, il faut éloigner les jeunes de la poésie érotique. Le discours poétique possède la capacité créatrice d'affecter les facultés psychologiques des individus en provoquant le mouvement qui porte de l'action en puissance à l'acte proprement dit. (Eth.Nic. ; De Anima).

[388] S. Pines, *Un fragment inconnu d'Aristote en version arabe*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, année 1955, volume 99, n. 3, pp. 387-395
[389] La source de cette citation farabienne est inconnue

3. Troisième chapitre (pereq ha-shelishi).

Le troisième chapitre du Commentaire correspond au quatrième et au cinquième chapitre de la Poétique d'Aristote, où sont examinées les causes à l'origine de la poésie chez les hommes et la question du caractère moral du poète en rapport avec le genre poétique qu'il pratique. Averroès revient sur la définition de la *meleket ha-bizayon* / *ṣināʿat al-hiğā'*, « le blâme, la satire », autrement dit, la *comédie*, chez Aristote, appelée *qūmūdīya*, chez Avicenne. Ce thème avait été anticipé par Averroès dans le *pereq ha-sheni*, mais un traitement bien plus ample, lui est consacré dans ce chapitre.

Ce passage correspond au chapitre quatre de la Poétique où Aristote (en procédant, comme cela avait été annoncé au début du premier chapitre « selon les prémisses qui sont pour nous naturelles, à ce sujet ») repère l'origine de la poésie dans deux causes naturelles, *aytai physikai* (Poétique, 1448b, 5) : la première cause est que l'imitation est naturelle aux hommes et se manifeste dès leur enfance ; ce thème revient deux fois dans le *Commentaire Moyen* à la *Poétique*, mais il revient aussi, plusieurs fois, dans le *Commentaire Moyen* à la *République* de Platon. La deuxième cause est le plaisir que tous les hommes prennent aux imitations. Une thématique fondamentale de la *Poétique*, et plus généralement de l'esthétique antique est introduite dans ce chapitre : la relation entre la connaissance et le plaisir à la base de la pensée spéculative, qui est à l'origine du terme *philosophie* « amour pour la connaissance » la discipline qui s'occupe de la recherche des causes.[390] Dans le Livre de la Métaphysique, Aristote traite de l'origine du questionnement philosophique, en saisissant dans le *thaumazein*, « la stupeur », le moment du début la connaissance. L'émerveillement que l'on éprouve lors de l'observation de quelque chose d'inconnu, *théorein*, éveille en nous le désir de la compréhension que les êtres rationnels peuvent satisfaire par la recherche et l'étude selon leurs dispositions et la méthode appropriée appliquée à l'objet d'étude. C'est encore une fois dans l'*Ethique à Nicomaque,* dont le Commentaire arabe avait été traduit en hébreu à l'époque où Todrosi traduisait la *Poétique,* qu'Aristote analyse la nature et la fonction du plaisir dans la vie des hommes. Le dixième livre de l'*Ethique* décrit le fonctionnement du plaisir, *édonè*, chez les hommes, et sa relation avec l'activité. Le plaisir, tout comme le bonheur, réside dans une activité. La vie, « qui est une sorte d'activité » (*Eth*. 1175a 12) exerce ses actes en relation avec les activités qui lui apportent du plaisir, « c'est ainsi que vie et plaisir sont conjointes, et n'admettent pas de séparation : sans activité, il ne se produit pas de plaisir, et le plaisir porte chaque activité à son perfectionnement » (Eth. 1175a, 20-22). Le plaisir le plus noble est celui qui dérive de l'activité vertueuse, et l'activité vertueuse est l'activité de l'homme qui possède des qualités morales qui le mènent à l'exercice d'actions « belles et vertueuses » (Eth. 1176b 8-11). L'identification du plaisir avec les actes vertueux a pour finalité l'organisation politique

[390] G. Carchia, *L'Estetica Antica*, Laterza, 2000, p.

des individus, et cela est clair du fait qu'en réalité, le bonheur individuel pour Aristote réside dans l'activité contemplative, l'*otium*, que l'on trouve dans la plus grande simplicité, dans un nombre réduit au possible d'actions, « pour lesquelles - dit Aristote – beaucoup de choses sont nécessaires, et plus (de choses) encore quand les actions veulent être grandes et belles » (Eth.1178b 1-5). Il en dérive ainsi que l'interprétation éthique et politique et celle de la falsafa se lient implicitement à cette perspective, d'ailleurs reprise par Fārābī dans *L'Accession à la Félicité*.[391]

Le Commentaire d'Averroès suit le texte d'Aristote. L'imitation et la ressemblance se trouvent naturellement chez les hommes dès qu'ils naissent ; l'acte de l'imitation, spécifie Averroès, se trouve chez les individus dés qu'ils sont enfants, et cela est une chose qui caractérise les hommes et non pas les animaux, car les hommes uniquement, prennent plaisir dans la compréhension au moyen de l'imitation et la vue des images des choses représentées, *eikon*. A cet endroit du chapitre, Averroès introduit un passage que nous ne retrouvons ni chez Fārābī, ni chez Avicenne et qui interprète l'idée aristotélicienne de « la compréhension par les images » à travers l'idée de la compréhension au moyen des signes : *remazim* / '*išārāt.* La notion de '*išārāt* fait partie du vocabulaire technique de la science du *tafsīr*, à savoir l'exégèse textuel du Coran, qui connait deux typologies d'interprétation de l'écriture : le *tafsīr al-ma'ṭūr* ou *bi-l-riwāya*, l'interprétation fondée sur la transmission traditionnelle, et le *tafsīr bi-l-ra'y* ou *bi-l-dirāya*, l'interprétation fondée, non pas uniquement sur la transmission mais aussi sur le raisonnement individuel.[392] A ces deux typologies de *tafsīr,* s'ajoute l'exégèse coranique développée au sein de la mystique musulmane, en particulier dans le contexte soufis, appelée *tafsīr bi-l-'išāra* , exégèse allégorique du sens de l'écriture.[393] Averroès parle de l'utilisation des *remezim* / '*išārāt* afin d'accélérer la compréhension et la réception des images, en commentant Aristote à propos de l'efficacité de la représentation visuelle dans l'art de la peinture. Les images, *eikōn*, sont utiles à l'apprentissage et lorsqu'elles sont réalisées par des peintres experts, elles produisent du plaisir. L'*imago picta* est mise en parallèle, par Averroès, avec l'enseignement qui s'appuie sur les explications, *netinat ha-havanot*/ *ifḥām*, et les signes, *remazim* / '*išārāt* :

« Puisque les signes (*remazim* / '*išārāt*) sont des similitudes (*dimuyym* / *tašbīḥāt*) des choses qui ont été aperçues, il est clair qu'ils sont employés pour accélérer la compréhension et la réception. La compréhension qui en découle, dérive du plaisir de l'imagination (dimion / *taḫīl*) qu'ils contiennent. Voilà donc la raison première de la naissance de la poésie. »

Ce passage au cœur du troisième chapitre souligne la centralité des signes dans le langage poétique, et donne une définition de ce qu'est un « signe », définit comme, *tašbiḥ,* « similitude, comparaison,

---

[391] Fārābī, , éd. et trad. française par P. Vallat,

[392] *Exegesis*, in *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, éd. G.Böwering - P.Crone, Princeton University Press, 2012, p. 161-163.

[393] G. Böwering, *The Scriptural "Senses" in Medieval Ṣūfī Qur'ān Exegesis*, in *With Reverence for the Word, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, ed. J.D. McAuliffe-B.D. Walfish- J.W. Goering, Oxford University Press, 2003, p. 346-365

ressemblance ». En théologie musulmane, le *tašbiḥ* indique la « ressemblance » ou la « proximité » de Dieu avec le monde, en opposition à la notion de *tanziḥ,* « transcendance ». Todrosi traduit le mot ʻ*išāra*, par l'hébreu, *remez,* « allusion », qui, avec le *peshat* (sens littéral), le *drash* (explication extérieure), et le *sod* (sens interne-secret), représente un des quatre modes d'interprétation de la Bible dans l'exégèse juive.

L'âme, par nature, prend plaisir à l'imitation et à l'utilisation du mètre et des mélodies. Les âmes nobles et vertueuses sont celles qui ont créé depuis le début l'art de l'éloge des beaux actes, et les âmes inferieures, sont celles qui ont engendré la satire, c'est-à-dire le blâme des actes vils. L'art de l'éloge et l'art du blâme ont une relation étroite avec la nature instinctive de l'homme. A ce propos, Aristote établit à l'origine de la cause de la poésie chez les hommes le fait que « Imiter est naturel aux hommes et se manifeste dès l'enfance » (*mimeīstai* ***symphyton*** *toīs antropōis ek paīdōn estī,* Poétique 1448b, 5-6). A la différence d'Ibn Rushd, Avicenne, dans son commentaire, traduit la notion de *symphyton* par l'idée de *ġarīza*, « disposition naturelle, tempérament, qualité innée », qui s'exprime en accord avec le *ḫulq*, le « caractère moral » et le *ʿāda*, une « habitude » du poète.[394] Averroès, par contre, exprime la même idée par l'expression, *ba-ṭevaʿ* / *bi-l-ṭabiʿa* : les genres de l'art poétique prennent forme dans le discours poétique du poète, grâce à une disposition « chez lui, par nature », préalable, soutenue par les habitudes de la langue et de la culture où la poésie se développe. La présence des vertus chez les hommes est une puissance naturelle, mais doit être soutenue par une éducation qui facilite leur manifestation et leur exercice.

4. Quatrième chapitre (pereq reviʿi).

Le quatrième chapitre est le dernier du premier groupe de chapitres du Commentaire que l'on pourrait définir introductifs à l'art poétique, dans lesquels Averroès décrit les arguments au cœur du *Talḫīṣ*, avant de passer à la description des parties et des éléments qui constituent les discours poétiques. Ce chapitre correspond au sixième chapitre de la Poétique, une des plus importantes parties de la *Poétique*, où nous retrouvons la définition de la tragédie, de ses parties, et en particulier, la définition d'*action* et *mythos*, en tant qu'éléments constitutifs de la tragédie. Le *mythos*, est défini comme « l'ensemble des actions accomplies », car c'est dans l'unité de l'action que réside la cohérence narrative de la fable « qui a le but d'imiter, non pas les hommes mais les actions ». Qu'est-ce qu' une action ? Aristote le spécifie dans le beau passage 1450a 15-23, au milieu du sixième chapitre :

« *la vie, le bonheur et l'infortune, ou l'infortune et le bonheur, sont dans l'action ; et le but de la vie c'est une certaine manière d'agir, non une manière d'être. C'est en raison de leur caractère (ēthē)*

[394] Avicenne, p.

que les hommes sont tels ou tels, mais c'est en raison de leurs actions qu'ils sont heureux ou le contraire ».

En accomplissant des actions, la fable, le *mythos*, donne vie à des personnages qui reçoivent leur caractère en vertu des actions qui les font agir, et non pas le contraire. Dans la fiction, le caractère est donc déterminé *a posteriori*, par les actions de l'acteur « de sorte que les actes et la fable sont le but de la tragédie ». Les actions, donc, reflètent la disposition de l'être qui agit d'une manière et d'une autre en raison d'une orientation interne et c'est cette orientation qui fonde le caractère.

La source du principal plaisir pour l'âme du spectateur se trouve dans ces parties de la fable qu'on appelle péripéties (*peripateiai*) et reconnaissance (*anagnōrīseis*). Ce chapitre constitue probablement un des chapitres les plus intéressants du Commentaire, car les notions centrales de la *Poétique*, telles que le *mythos*, la tragédie et ses parties, le poète-législateur, sont adaptées, pour la première fois, à des catégories qui font partie de la littérature et de la culture arabe et hébraïque. Averroès et Todros Todrosi essaient une naturalisation des paradigmes littéraires grecs au sein de la tradition littéraire et religieuse islamique et juive. L'importance de ce procédé est remarquable, plus encore, si l'on compare le *Commentaire Moyen* avec les commentaires de Fārābī et d'Avicenne, qui n'ont jamais mis en relation l'imitation des discours poétiques avec l'imitation « qui se trouve dans les Livres Sacrés » ; au contraire, ils ont restitué une description plutôt fidèle des genres poétiques et littéraires grecs sans éprouver la nécessité de trouver des parallèles avec la culture arabe.[395]

Dans la version hébraïque du Commentaire d'Averroès, le mythos ou la « fable », est traduit par *sipur ṭyfly*, à la lettre « récit de peu d'importance », qui traduit l'arabe, *ḫurāfa*, mot que la tradition musulmane fait remonter à la notion de *ḥadīt ḫurāfa*, « discours dépourvu de sens », expression celle-ci qui a subi des attributions diversifiées dans la tradition arabe. L'expression, *ḥadīt ḫurāfa,* est d'origine coranique, elle a été employée par rapport à un *ḥādīt* du Prophète où il raconte l'histoire d'un homme nommé Ḫurāfa, originaire de la tribu des Banu ʿUdra, qui un jour fut possédé par les djinn et retourna à son village en racontant des histoires fantastiques et incroyables sur sa rencontre avec ceux-ci.[396] Ce terme indique donc dans la tradition littéraire musulmane une fable dépourvue de vérité. La question du *ḥadīt ḫurāfa* s'insère dans le vaste débat qui a son origine dans les premiers siècles de l'Islam, à propos de la licéité de la narrative littéraire dans la tradition musulmane. La littérature traditionnelle voit dans le Coran et le genre narratif du *ḥadīt,* les exemples narratifs par excellence, elle considère par contre tous les autres types d'écriture fictionnelle comme des mensonges (*kiḏb*) par rapport à la vérité de la parole de Dieu, ou des récits sur la vie du Prophète. La véracité de ces derniers est assurée par la chaine de transmission, *isnād*, qui les fait justement remonter, de transmetteur en transmetteur, jusqu'au Prophète. Toutefois, à l'époque abbasside, dans le contexte traditionnel

[395] Sur la difficulté d'une naturalisation entre la culture littéraire arabe et la culture grecque, voir l'article P. Larcher,

[396] Pour une bibliographie des sources concernant le *ḥādīt ḫurāfa,* voir R. Drori, *Legitimizing Fiction in Classical Arabic Literature : ḥādīt ḫurāfa*, in , p. 37-47.

musulman, l'on assiste à un effort de légitimation de la littérature d'imagination. L'assimilation dans la culture arabo-musulmane des patrimoines narratifs et scientifiques, persan, indien, grec, et la diffusion de ce genre de littérature de cour dans la culture des IXe-Xe siècles, détermina la nécessité d'une confrontation directe avec ces genres narratifs, et un des résultats fut l'introduction du *ḫurāfāt*, dans les recueils d'*adab*.[397] La fonction des *ḫurāfāt,* comme le décrit Abū al-Farağ al-Nahrawānī (Baghdad, 999), est de faire plaisir aux gens rassemblés, qui se réjouissent à la narration de ces *aḫbār*, et passent ainsi du bon temps ensemble.[398] Ce passage du premier livre d' *al-ğalīs aṣ-ṣāliḥ* s'ouvre sur la définition du *ḫurāfa* décrit comme « une histoire (*ḥadīt*) sans aucune vérité », en établissant un lien entre le récit de fiction et l'histoire vraie.[399] Pareillement, dans son commentaire, Averroès donne la définition de ce qu'est un *ḫurāfa* :

« J'entends par « fables » (*sipure' be-tyflut* / *ḫurāfāt*), une composition d'éléments qui a pour intention les imitations, ou en conformité à ce qu'elles sont en elles-mêmes, à savoir dans l'existence, ou en conformité à ce dont on a l'habitude (*ke fi ma-she-hurgal/ bi-sabab mā uʿutīd*) en poésie, bien qu'il s'agisse d'un mensonge (*kazav* / *kiḏb*)».

Les fables du narrateur (*ha-magid ha-ḥadashot*) sont des *sipurym*/*qaṣaṣ*, récits, et des *ḥadashot*, terme par lequel Todrosi traduit l'arabe, *ḥadīt*. La traduction, *ha-magid ha-ḥadashot,* pourrait être une variante dont le manuscrit de Todrosi est le seul témoin, ou un choix du traducteur pour résumer dans la figure du *ha-magid ha-ḥadashot,* les deux typologies de narrateurs, *qāṣṣ* et *muḥaddit* , pour lesquels l'on n'a pas d'équivalents dans la littérature juive. La traduction de Todrosi nous semble le fruit d'une erreur de lecture qui confond les deux racines, *ḥdt,* en traduisant le participe *muḥaddiṯ* « transmetteurs d'histoires », comme le substantif pluriel *aḥdāṯ,* « nouveautés », dont *ḥadashot*, est la traduction exacte.

Il convient de nous s'attarder brièvement sur les termes, *al- qāṣṣ wa-l- muḥaddiṯ*, qui ont une fonction centrale dans la tradition littéraire musulmane, et constituent le cœur du quatrième chapitre du Commentaire. J. Hoyland a bien décrit la fonction du *qāṣṣ* et du *muḥaddit* dans la tradition littéraire arabe.[400] Le *muḥaddit,* est le nom traditionnel du transmetteur de récits sur la vie du Prophète. Le *qāṣṣ*, est un narrateur, un « storyteller »[401], qui transmet des récits narratifs exemplaires, qui ont pour but de fournir des modèles à imiter. Hoyland rapporte la description que le célèbre juriste et théologien musulman Ibn al-Jawzi (Baghdad 1126-1201) donne de la fonction éducative du *qāṣṣ*, considéré dans la tradition musulmane, responsable de l'éducation des masses en matière de croyances.[402] Ce thème

[397] R. Drory, Three attempts to legitimize fiction in Classical Arabic Literature, in JSAI, 18, 1994, p. 146-164

[398] Abū al-Farağ al-Nahrawānī, *al-ğalīs aṣ-ṣāliḥ, al-kāfī wa-l-anīs al-nāṣiḥ aš-šāfī*, Beyrouth, 1993, pag. 274, version pdf http://lisaanularab.blogspot.co.il/2015/08/blog-post_502.html

[399] *Hadihi ḫurāfa, innama maʿanahu annaha ḥādīt lā ḥaqīqa lahu*, al-Nahrawānī, *al-ğalīs aṣ-ṣāliḥ*, p. 274

[400] J. Hoyland, *History Fiction and Authorship in the First centuries of Islam*, in J.Blay, Routledge, 2011

[401] Hoyland, p. 23-24

[402] Hoyland, pag.24 ; Ibn al-Jawzi, *Kitāb al-Quṣṣāṣ*, ed. Swartz, 1971, p. 3-6

constitue le commentaire au sixième chapitre de la Poétique. Les discours poétiques, sont nommés fables, *sipure' be-ṭyflut* / *ḫurāfāt*, car les narrateurs et les fabulistes, sont ceux qui sont capables de représenter les habitudes et les opinions. A différence du discours rhétorique, qui a pour but de représenter « ce qui existe sans exister », par la persuasion, la poétique le réalise « grâce au discours imitatif, ou bien l'imitation que l'on trouve aussi dans les Livres Sacrés ». La traduction de Todrosi ici suit la variante du manuscrit de Florence, qui présente la leçon, *al-aqāwīl aš-šarʿiyya*, c'est à dire « des discours liés à la Loi ». Le manuscrit de Leyde, offre la variante, *al-aqāwīl aš-šiʿriyya*, « discours poétiques ». Le texte hébreu conserve l'utilisation des deux variantes dans deux endroits différents.

L'union entre la forme poétique, fondée sur le mètre, la mélodie, et le contenu thématique de la fable, constitue le discours poétique imitatif propre à l'art de l'éloge, qui s'appuie sur six parties : les fables imitatives, le mètre, la mélodie, les habitudes, (*minhagim*/ *ʿādāt*), les opinions, (*ha-svarot*/*iʿtiqādāt*), et l'observation, (*ha-mabaṭ*/*naẓar*), à savoir, « la démonstration, *qiḥat ha-horah*/*istidlāl,* qui conduit à l'exactitude de l'opinion, *nekhonut ha-svarah*/*ṣwāb al-iʿtiqād*». Les Livres Sacrés, *mamaryym ha-toranyym*/ *al-aqāwīl aš-šaʿriyya,* représentent la forme la plus haute de discours imaginatif imitatif. Averroès reviendra sur ce thème dans les deux derniers chapitres du Commentaire. Le caractère démonstratif de l'art poétique est souligné à la fin du commentaire à ce chapitre où Averroès définit la poésie comme un art scientifique, (*ha-meleket ha-maddaʿyt/ aṣ-ṣināʿa al-ʿilmīya*), « qui fait connaitre de quoi sont faits les poèmes et comment ils se composent. Cet art a pour objet la *praxis* (c'est en cela que consiste sa *productivité*), c'est-à-dire l'accomplissement des actes, dans la direction de l'action ou du refus de la chose imaginée. Si le discours rhétorique, qui prône la persuasion de l'existence ou de l'inexistence d'une chose, a pour but le comportement, le discours poétique imitatif, a pour but l'exhortation à l'action. La référence aux Livres Sacrés et la concentration de l'analyse du commentaire autour des figures narratives du *maghid*/ *muḥaddit*- *qāṣṣ*, se lient à la nécessité, dans la tradition islamique des premiers siècles, d'établir les critères de véridicité de la narration et du rôle politique (dans le sens d'une *paideia*) de la littérature, en tant que pédagogie de l'action.

C'est dans le cadre d'une philosophie de l'action qu'il faut comprendre la fonction de la poésie chez Averroès. Et c'est dans le contexte de cette éthique du langage qu'Averroès, dans le chapitre suivant, élabore aussi un esthétique du discours, qui fonde sa capacité de produire de l'action et de pousser les âmes vers l'accomplissement des « actes volontaires »[403], sur la beauté du discours au moyen du mètre et des mélodies. La définition de la relation entre la beauté du discours poétique et sa capacité à inciter aux actes volontaires, constitue le thème du cinquième chapitre du Commentaire.

403 Aristote dédie le troisième livre de l'*Ethique à Nicomaque* 1110a-1119b au traitement de la nature volontaire ou involontaire de l'action. Par « acte volontaire », Aristote indique les actes, dont l'action est le résultat d'un principe interne au sujet, grâce auquel l'individu est porté à agir et connaitre les circonstances de son action.

5. **Cinquième chapitre (pereq ḥamishi).**

Le cinquième chapitre correspond au commentaire des chapitres sept à onze de la *Poétique*. Après avoir analysé les éléments qui composent l'art de l'éloge, Averroès passe à la description des choses qui en constituent sa *beauté.*

La beauté, exprimée par le terme, *naʿama* / en arabe, *ḥasan*, est l'élément constitutif des choses dont se compose la poésie, et se situe – dit Averroès - « à la place de principe » : *ba-madregat ha-hitḥalut/ bi-manzil al-mubda'*. Dans le texte de Todrosi, le mot *ḥasan* est généralement traduit par *naeh,* נאה , « bon/beau », opposé au mot, *qabīḥ* , traduit par *meguneh,* , מגונה« laid ». La couple, *naeh* et *meguneh,* fait partie du langage classique de la philosophie hébraïque médiévale, et on le trouve très fréquemment employé pour indiquer le couple d'opposés, bon / laid.[404] Dans la traduction hébraïque du *Moreh Nevukim* réalisée par Samuel Ibn Tibbon, נאה et מגונה, correspondent à l'arabe, חסן et קביח, que, par contre, al-Harizi traduit par, טוב et רע. Toutefois, dans d'autres traductions hébraïques médiévales, *naeh,* נאה, traduit tantôt l'arabe, *ğamīl* [405] (là où le grec employait, *to kalos*), tantôt l'arabe, *ḫaīr*[406] , en situant le terme entre deux concepts, ceux de *bonne morale,* et de *beau*: *naeh,* est, à la fois, une action *vertueuse* et une *belle* action.

La beauté de la *rime* (*ḥaruz* / *qaṣīda*) réside dans sa *mesure* (*godel ma mugbal* / *ʿiẓam mā maḥdūd*), qui doit contenir un principe, un milieu et une fin.[407] La partie médiane (*ha-emẓaʿ/ al-wasit* – en grec, *mesotēs*) est la meilleure position, car elle unit le principe et la fin, et occupe une position intermédiaire (*ha-makom ha-emẓaʿy/ al-makān al-wasit*) entre les deux. Afin d'expliquer la valeur esthétique et éthique du vers, qui doit respecter une longueur de dimension moyenne, Averroès évoque l'image du courageux qui tient justement une position intermédiaire entre le couard et le téméraire, image celle-ci, fréquemment utilisée par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*.[408] Dans l'économie générale de l'*Ethique à Nicomaque*, l'habitude d'agir en suivant les qualités morales de la vertu et du beau, détermine la nature des disposions morales des individus. Pour cette raison –Aristote dit dans un passage de l'Ethique :

« Ce n'est pas donc une œuvre négligeable que de contracter, dès la plus tendre enfance, telle ou telle habitude. Au contraire c'est d'une importance majeure, mieux encore, totale » (*Eth. Nic*. 1103,b 23-26).

---

404 Samuel Ibn Tibbon, *Moreh Nevukim* I, 2 ; Al-Harizi *Moreh Nevukim* 1, 2 ; Rambam, *Sefer Millot ha-Higgayon,* ; pour en faire quelque exemple ; Très brève la note du Klatzkin, v. 3, p. 9.

405 Falaquera, ; Samuel de Marseille, *Be'ur le-sefer ha-middot*

406 Moshe Ibn Tibbon, *Be'ur Sefer ha-Nefesh* ; Falaquera, ; Samuel de Marseille, *Be'ur le-sefer ha-middot*

407 Aristote, *Poétique*, 1450b, 25-1451a 10 ; *Métaphysique*, 1078a, 36 ; *Ethique*, 1123b, 7. Averroès, *Be'ur ha-emẓaʿy ʿal mah she-aḥare' ha-ṭevʿa le-Arisṭo,* ; *Be'ur ha-emẓaʿy le Sefer ha-Middot*, Livre

408 Aristote, Livre 2, 1104a-1107b, en particulier, le paragraphe 1103b 28-1104b3 sur la nécessité d'agir en évitant, aussi bien l'excès que l'insuffisance. Averroès, *Be'ur ha-emẓaʿy ʿal mah she-aḥare' ha-ṭevʿa le-Arisṭo,* ; *Be'ur le Sefer ha-Middot*, Livre 3, 28, 351-352 ; 31, 399-410 (409-410).

Averroès répète ce passage dans le *Be'ur Sefer ha-Shir* (chapitre 2, chapitre 3,) et dans le *Be'ur la-sefer ha-middot* (Livre 2, 4,46-50). La longueur moyenne de la rime permet la mémorisation de la poésie, car, l'assimilation du discours poétique, tout comme celle de l'enseignement dianoétique (*limud* /*taʿalīm*), dépend de la faculté remémorative (*izdakrut* / *taḏkir*).[409] En expliquant la limite fixée à l'étendue des tragédies, de sorte que leur durée ne dépasse pas la faculté de perception de spectateurs (*Poétique*, 1451a, 7-10), Aristote évoque l'utilisation de la « clepsydre », terme que traduit Averroès par « instruments à eau », (*kli ha-maim* / *āla al-mā'*), variante de l'expression d''Abū Bišr *sāʿāt al-mā',* « horloge à eau », (p. 101 éd. Badawi) et du terme persan utilisé par Avicenne, *finǧān as-sāʿāt* (Badawi, p. 181 ; Dahiyat, p. 98).[410] L'art poétique à besoin d'une *limite naturelle*, (*gevul tivʿy* / *ḥud ṭibīʿi*), « comme les mesures naturelles des choses existantes », car les choses existantes sont toutes dotées d'une mesure déterminée.[411]

Les éléments qui constituent le discours poétique sont des choses existant réellement et non pas des choses inventées. Ce passage commente le célèbre chapitre neuf de la Poétique, à propos de la supériorité de la poésie sur l'histoire, car la poésie se révèle plus philosophique que l'histoire, elle ne s'occupe que des évènements particuliers, tandis que la poésie, comme la philosophie, traite des universaux (Poétique, 1451b, 5-7).[412] La poésie et l'histoire ne diffèrent pas dans le style, car ce n'est pas la rime qui fait de l'histoire une œuvre poétique. La qualité essentielle de la poésie, et sa différence avec l'histoire, est le lien qui lie le langage poétique à la sphère du possible. Le poète évoque des évènements qui pourraient arriver, en recherchant la représentation d'actions vraisemblables, ou bien, dont la réalisation est possible. Ce qui, dans la tragédie, garantit l'effet de vraisemblance, et donc de possibilité, c'est l'utilisation de noms existants (*estīn onomatōn*), ce sont eux qui ajoutent « foi au possible » (Poétique, 1451b, 16) dans la mesure où ce qui est déjà arrivé dans le passé, pourrait se vérifier encore dans le futur. Sur ce point s'insère une des réflexions les plus importantes du *Be'ur*, à propos des éléments qui composent le discours poétique. Averroès, en suivant Avicenne, transpose la confrontation entre poésie et histoire, en comparaison entre l'art de la poésie et « l'art de l'invention de récits », (*meleket badiyyat ha-dimuyym* / *ṣināʿa iḫtirāʿa al-amṯāl*). L'art de l'invention de récits est l'art qui caractérise les genres des « *exempla* inventés », (*dimmuyym ha-baduyym* / *al-amṯāl al-muḫtariʿa*) et des récits, (*sipurym*/*qaṣaṣ*), et construit une fable autour de noms inventés ou de choses qui n'existent pas.[413] Un exemple de ce genre de récits, c'est le Kalima wa-Dimna, dont les images n'ont aucune action imaginative sur les âmes des auditeurs parce qu'il construit sa narration par

[409] L'on traduit « remémorative » afin de respecter la forme réflexive du mot הזדכרות utilisé par Todros Todrosi.
[410] La traduction arabe, nous semble dériver d'une traduction quasi-littérale du terme grec, *klepsydra*, formé par les termes, « kleptō », *voler*, et « ydōr », *eau*, en indiquant l'acte de canaliser l'eau.
[411] Aristote, Métaphysique, 1078a 36
[412] Le terme généralement traduit par « plus philosophique », *philosopōteron*, signifie littéralement « qui comporte une compréhension majeure», voir J. Armstrong, *Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry*, in *Classical Quarterly*, n. 48, 1998, p. 447-455.
[413] Avicenne, *K. aš-šʿir*, Badawi, p. 183 ; Dahiyat, p. 99-100; Averroès,

l'utilisation de choses qui existent « uniquement dans les mots »[414] et non pas en vertu de leur réalité ni de leur possibilité d'existence.[415] La dimension ontologique dans laquelle Avicenne et Averroès insèrent la réflexion sur les objet de la poésie devient claire dans le passage qui explicite la différence entre le poète et le narrateur. Cette différence ne concerne plus ni le mètre, ni la mélodie, mais touche directement à la valeur ontologique des objets évoqués par la faculté imaginative. Le poète, dans son discours poétique imaginatif, n'utilise que des « choses existantes ou dont l'existence est possible » car, c'est cette typologie de choses qui « génèrent de la persuasion dans les âmes ».[416] Sur le plan logique, Averroès admet cette possibilité, en tant que catégorie ontologique des êtres corruptibles.[417] La possibilité ne coïncide pas, chez Averroès , avec le non-existant[418], au contraire, c'est la caractéristique de la matière corruptible dont se composent les êtres dans le monde sublunaire. Sur le plan linguistique, la possibilité ou l'existence des objets dont le poète parle, concerne la valeur logique et psychologique des choses imitées. Dans l'art de l'éloge, seules les choses existantes, celles dont les noms sont connus par la plupart de gens qui partagent le même idiome et les mêmes habitudes (thème celui-là, qui sera au cœur du septième chapitre), poussent l'âme à l'accomplissement des actes volontaires. La possibilité du venir à l'existence des êtres est énoncée par Averroès dans le passage final du chapitre :

« En effet, il ne se réalise la comparaison que des choses volontaires et existantes, et il [le poète] doit respecter la condition de n'imiter uniquement que des choses existantes, mais il imite aussi les choses dont on estime l'existence possible. En cela, il n'en sera pas moins poète que lorsqu'il imite des choses existantes, parce que rien n'empêche que ces choses-là viennent à l'existence d'une façon identique aux choses qui existent. ».

L'existence de l'être, chez Averroès, coïncide avec la vérité, c'est-à-dire la correspondance entre la perception sensible de l'âme et ce qui se trouve en dehors d'elle. Le terme « correspondance », *haskamah* / *muṭābaqa,* est un terme clé dans la définition du discours imaginatif chez Averroès. Il est rendu par Todrosi par l'utilisation de deux mots qui traduisent le même mot arabe, *muṭābaqa*, que l'on vient de citer. Le premier terme est ,האותות*ha- otūt*, « identité » (ou « accord »)[419], moins commun, on le trouve employé dans la traduction du *Sefer ha-Kuzari*, de Yehuda Ibn Tibbon et dans le *Or ha-Shem* de Ḥasday Crescas.[420] Le deuxième terme, par contre, plus utilisé dans les milieux philosophiques provençaux, est celui de *haskamah*, « accord », « correspondance ». Dans le *Be'ur Sefer ha-Shir*,

414

415 *fa-aḥada yatakalam fīhā waǧd wa-yawǧūd, al-aḫir itakalam fīhā wuǧūd fī-l-qawl faqaṭ* : Avicenne, *K. aš-šʿir*, Badawi, p. 183 ; Dahiyat, p. 100.
416 *al-maūǧūd wa-l-mumkin ašad iqnāʿā li-l-nafs* : Avicenne, *K. aš-šʿir*, Badawi, p. 184 ; Dahiyat, p. 101
417 C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden, 2007, p. 159-186. O. Lizzini, *Wuǧūd-Mawǧūd/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, in *Quaestio*, 3, 2003, p. 111–138.
418 Comme c'est le cas, par contre chez Avicenne, ou la possibilité concerne le non –existant, ce qui peut venir à l'existence. (C. Belo, *op. cit*. p. 174-176)
419 Klatzkin, vol. 1, p. 31
420 Klatzkin, *ibid*.

souvent le mot *otūt* est corrigé à la marge par le terme, *haskamah*, terme, ce dernier, qui rentre dans le corps du texte des manuscrits italiens tardifs. Averroès invoque, dans plusieurs passages du *Be'ur*, l'accord et la correspondance entre la réalité et les images qui composent les discours poétiques. Bien que l'art poétique soit un art du discours, « qui se réalise au moyen de la parole » (*Be'ur*,), l'emploi d'éléments externes est parfois admis, surtout lorsque le poète à l'intention d'imiter les opinions, (*ha-svarot*/*al-ʿitiqādāt*), dont la représentation (*dimuy*-*taḫīl*) est difficile. Les éléments externes dont on parle, ce sont : le « clignement d'œil » *qryẓah* / *nafāqa*[421] , et la « saisie des visages », *remyza be-panym* / *aḫiḏa bi-l-wağū.*[422] Averroès se réfère au langage corporel des visages, thème, celui-là, qui occupe plusieurs paragraphes du Commentaire au troisième Livre de la *Rhétorique*.

Le cinquième chapitre se conclut par l'introduction des deux espèces d'imitations qui donnent perfection et beauté au discours poétique imaginatif : l'espèce nommée, *ghilgul/ al-idāra,* et l'espèce nommée, *leqyḥat ha-horah* / *al-istidlāl*. Les termes arabes de *al-istidlāl* et de *al-irāda* ont été traduits par Butterworth par « reversal » et « discovery »[423], tandis que Baffioni traduit l'un par, « rivolgimento » et l'autre, par « rappresentazione ».[424]

La signification de ces deux termes dans le Commentaire est obscure. En philosophie, le terme, *leqyḥat ha-horah*/ *al-istidlāl,* indique, « inférence, conclusion, déduction », ou bien une formulation déductive, tirée de l'analyse d'un objet réel.[425] On le trouve employé avec cette acception dans le quatrième chapitre du Be'ur, où Averroès nous donne une définition du terme, *istidlāl* , compris comme « la déduction (*leqyḥat ha-horah*/ *al-istidlāl*) qui conduit à l'exactitude de l'opinion ». Si la sphère sémantique de la racine, *d-l-l,* permet de comprendre le passage de « déduction » à « reconnaissance », plus difficile est la compréhension du terme, *ghilgul* / *idāra*. Ces deux termes qui se trouvent en conclusion du cinquième chapitre, concernent la finale des dixième et onzième chapitres de la *Poétique*, qui sont consacrés par Aristote à la définition des parties de la tragédie nommées, « reconnaissance », *anagnoresis*, et « péripétie », *peripeteīas*. Ces deux parties caractérisent la fable, en lui assurant la dimension de vraisemblance annoncée dans le chapitre neuf. Si chez Aristote, ressemblance, péripétie et *pathos*, le troisième élément, suscitent chez ceux qui écoutent des passions comme la crainte, la peur, la pitié, nécessaires à la mimesis, dans le Commentaire d'Averroès, ils visent un tout autre but, à savoir l'exhortation à l'action. La manière dont le *ghilgul/ al-idāra*, la *leqyḥat ha-horah* / *al-istidlāl* et le *pathos*, traduit par « passions psychologiques (/litt : des âmes) », *hafʿaluyot ha-nafshyot* / *al-infʿiālāt al-nafsānī*, exhortent à l'action, et les exemples de ce genre d'éloge, feront l'objet du sixième chapitre du *Be'ur*.

---

[421] Butterworth « dissimulation » ; Baffioni « dissimulazione ».
[422] Butterworth « delivery » ; Baffioni « recitazione ». Aouad, « saisie des visages », vol. 2, p. 320
[423] Butterworth, p.
[424] Baffioni, p.
[425] "inference", in J. McGinnis-D.-C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy*, ed. Hackett, 2012, p. 46.

6. Sixième chapitre (pereq shishi).

Le sixième chapitre, avec le septième, constituent les deux chapitres les plus étoffés du Commentaire. Tout en prolongeant l'analyse des parties constitutives de l'art de l'éloge commencée dans le cinquième chapitre, Averroès consacre ce sixième chapitre à l'examen des parties internes du poème, à savoir, la *leqyḥat ha-horah* / *al-istidlāl* et le *ghilgul/ al-idāra*, et de leurs possibilités stylistiques Comme cela a été noté par Baffioni, la structure poétique à laquelle Averroès se réfère est celle du *nasīb*, le préambule amoureux et érotique qui exprime la douleur du poète pour l'absence du bien-aimé, et qui ouvre généralement les poèmes du type de la *qaṣīda*, auquel Averroès fera référence vers la fin du chapitre, et que Todrosi traduit par le terme, *ḥeshqy*. Les parties qui constituent le genre poétique analysé par Averroès sont au nombre de trois :

« L'exorde (*ṣadr*), dans lequel ils évoquent les champs et les ruines. La deuxième partie est l'éloge (*madḥ*). La troisième partie est l'invocation (*daʿawa'*) du loué ou de la poésie (*taqrīḍ aš-šʿir*)[426] récitée ».

La traduction hébraïque de Todrosi, sur ce point, semble moins préoccupée de trouver des équivalents réels dérivés de la tradition poétique juive. L'exorde est traduit par, *petyḥah*, et fait référence aux sujets du *nasīb* , « dans lequel ils évoquent les champs, les ruines » et est réinterprété par l'expression « où ils évoquent, *ha-ʿerut* », à savoir, la « veille » ou l'« sommeil ». La deuxième partie concerne l'éloge, *ha-shevaḥ*, et la troisième partie est définie par Todrosi par l'expression, *netilat reshut*, « autorisation », c'est-à-dire, la formule d'ouverture des prières ou des poèmes liturgiques, qui permet à l'officiant de demander la permission de réciter la prière au nom de la communauté ou d'un individu en particulier.[427] Le rapport d'équivalence établit par Todrosi entre la *daʿawa'* et le *netilat reshut*, semble se baser sur la fonction que les deux termes indiquent, en tant que demande d'autorisation qu'une personne fait à une autre, en présence d'un juge. [428] Reste par contre moins commune l'utilisation de, *reshut*, en fin de poème car, comme l'indique le terme lui-même, « *reshut* », ce type de louange est plutôt placé en tête du discours poétique, et non pas à la fin.
Les thématiques envisagées dans le sixième chapitre s'inscrivent dans un rapport de continuité avec le cinquième. Les deux typologies d'imitations, *leqyḥat ha-horah* / *al-istidlāl* et *ghilgul/ al-idāra,* occupent une partie importante du commentaire aux chapitres centraux de la Poétique. Averroès décrit la fonction évocatrice de passions effrayantes et émouvantes pour les âmes, et surtout la capacité de ces passions de mouvoir l'âme et la préparer, ainsi, à accueillir les vertus, en l'exhortant à l'action, à l'exercice d'actions vertueuses. Parmi les passions aptes à la préparation des âmes à la réception des

[426] E.-M., Badawi- M.-A., Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usages*, Brill, 2008, p. 752.
[427] R. Langer
[428] *EI*, vol. 2, p. 170-172

vertus, on trouve les genres d'évènements qui impliquent la *ghilgul*, à savoir le bouleversement de la chance des hommes vertueux, lorsque la malchance s'abat sur eux. Ou, en suivant l'exemple d'Aristote, la tristesse évoquée quand la malchance s'abat sur les amis. Le fil rouge du chapitre est la description des différentes typologies d'imitations et des passions nécessaires à la commotion des âmes. L'élément authentiquement innovateur du Commentaire est la typologie de textes qu'Averroès prend comme exemple de *discours imitatif* parfait. Si la poésie préislamique et classique constitue le tissu littéraire de base à partir duquel Averroès fonde la confrontation entre les règles données par Aristote et les images et les styles de la poétique arabe, dans ce chapitre les éloges qui conduisent à l'action sont représentés par les récits bibliques (*mamarym ha-torayym* / *al-aqāwīl aš-šariʿī*)), ainsi que par les « récits expliqués » (*sipurym ha-mevoraym / qiṣaṣ aš-šariʿī*) et par tous les genres de discours imaginatifs qui se trouvent dans les Ecritures « parabibliques », (*ketuvym ha-torayym / al-maktūbāt aš-šariʿī*) et les Traditions écrites (*nymusym ha-ketuvym / al-sunan al-maktūb*). L'histoire de Joseph et de ses frères est évoquée en tant qu'exemple d'« exhortation », (*hokaḥot* /*mawāʿiẓ*). Ce type de discours ne se fonde pas sur la démonstration, mais Averroès reconnait, aussi bien au discours démonstratif qu'au discours non démonstratif, la capacité d'émouvoir, car les hommes sont naturellement émus par ces deux types de discours. L'histoire du sacrifice Abraham est évoquée en tant qu'exemple narratif portant sur la souffrance suscitée chez quelqu'un quand le mal frappe un des bien aimés. L'utilisation d'exemples bibliques revêt une double signification. D'un côté, elle exprime le procédé de naturalisation culturelle, de mise en adéquation des modèles littéraires grecs utilisés par Aristote, et d'un autre, elle représente un exemple d'exégèse philosophique du texte sacré. Dans la tradition littéraire philosophique juive médiévale le thème du sacrifice d'Isaac était extrêmement récurrent.[429] Plusieurs poèmes liturgiques, en particulier, des *seliḥot*, rédigés à l'époque des croisades, se fondaient sur ce thème du sacrifice d'Isaac.[430] Les exemples bibliques évoqués dans ce chapitre ont pour but d'offrir un exemple de discours appelé par Averroès, *mamarym ha-hapaʿalutyym*/ *al-aqāwīl al-infʿiālī*, c'est-à-dire, « discours affectifs » ou « qui suscite des passions ».[431] Ce concept reflète le concept grec du *pathos*. Ce sont des discours qui constituent des modèles, un répertoire d'images, qu'on pourrait définir des *pathosformeln*, une *éikon*, dans lesquels l'image et la dimension passionnelle se trouvent mêlées de manière indissoluble. En suscitant des passions telles que crainte, rage, pitié, vanité, le discours poétique vise à la réalisation des bonnes habitudes « vraies ou vraisemblables à l'égard de la vérité, ou très connues, ou similaires à celles qui sont connues. », *im amityym ve-im domym la-amityym, ve-im mefursamim o domym la-mefusamym / imā ḥaqīqī, wa-imā šabīhi bi-l-ḥaqīqī, wa imā mašhūr aw šabīhi bi-l-mašhūr*. Le caractère indispensable de ce type de

---

[429] S. Feldman, *The Binding of Isaac: A Test-Case for Divine Foreknowledge*, in T. Rudavsky, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel Publishing Company, 1985, p. 105-133; J. Cohen, *Philosophic Exegesis in Historical Perspective. The Case of the Binding of Isaac*, in T. Rudavsky, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel Publishing Company, 1985, p. 135-142.
[430] Le poème rimé "*Aqedah*" d'Efraim ben Jacob mi-Bonn (1133-1200) en est un exemple. Pour le texte de ce poème, voir, J. Cohen, p. 138.
[431] Butterworth, ; Baffioni, ; Aouad, *Comm.à la Rhét.*, .

discours, qui vise à l'acquisition de l'habitude *vraie* ou *vraisemblable,* ou *connue*, dans l'éducation des jeunes, est plusieurs fois évoqué par Averroès dans le Commentaire à la *République* de Platon, tout en étant une réalisation imaginale qui affecte les âmes sur un plan émotionnel et donc psychologique, maintient un rapport entre la faculté rationnelle et la réalité ontologique, en vertu d'une contigüité entre le caractère de nécessité et de possibilité de l'être. Les éléments évoqués par l'imagination poétique *peuvent venir à l'existence* dans l'âme, car la possibilité et la vraisemblance des images évoquées, sont inscrites dans le rapport de similitude sur lequel se fonde l'imitation et la comparaison. La *mimation* du semblable au moyen de la parole, transfère les objets dont la poésie est constituée dans le champ discursif, en les évoquant ainsi dans la mémoire. L'image, donc, peut être vue « comme si elle était sensible ou visible »[432] de même que les sentiments liés à la chose représentée.

7. Septième chapitre (pereq shevi῾i).

Le dernier chapitre du *Be'ur Sefer ha-shir* reflète le contenu des chapitres vingt à vingt-six de la *Poétique* dans lesquels Aristote achève son analyse des différentes typologies d'énoncés, qu'il avait commencée dans le *De l'Interprétation*. Dans le passage 17a du *Peri Hermenias*[433]*,* Aristote annonce qu'il poursuivra l'étude des énoncés non apophantiques dans le livre de la *Poétique*.[434]
Le septième chapitre du *Be'ur* présente un grand intérêt philosophique et linguistique. L'analyse des parties de l'élocution poétique sont analysées en fonction de la construction du discours poétique. Toutefois, en vertu de la valeur théologique que la langue occupe dans la pensée philosophique et religieuse, arabe et hébraïque, ce chapitre dévient une occasion de réflexion extrêmement importante à propos du rapport qu'Averroès établit entre le langage poétique et les Livres révélés, qui est normalement plutôt traité dans le débat théologique autour des universaux linguistiques et la supériorité de la logique sur la grammaire.[435] Au début du premier chapitre, pour la première fois, le mot, *dibur*/*kalām*, est employé pour définir le discours, et non pas, le mot, *ma'mar*/*qawl*.

« Il dit : les éléments fondamentaux des discours (*ma'marym/ aqāwīl*) dans chaque discours poétique (*dibur shirī/ kalām š῾irī*) sont au nombre de sept : la syllabe, la conjonction, la disjonction, le nom, le discours, la flexion, la parole, la proposition. »

Le terme, *kalām,* avait déjà été employé par Averroès au début du Commentaire, mais sous une forme et avec une intention tout à fait différente. A la fin du premier chapitre, le terme, *mutakallim,* indiquait

---

[432] Be'ur, p. 81. Aristote dans le De Anima, 431a, 17-18, dit explicitement que « penser implique des images ».
[433] Aristotele, *Organon*, sous la direction de G. Colli, Adelphi, 2003, p. 60
[434] Aristote, De l'Interpretation, ; Averroès, Commentaire Moyen au De Interpretatione, Deber, Vrin, p.
[435] A. Elamrani-Jamal, *Langue aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, 1983.

celui qui ne pouvait pas être appelé poète même s'il composait des discours métriques sur la nature.[436] En effet, ce qui fait que la poésie est poétique, ce n'est pas seulement la *forme* métrique ou l'harmonie, mais c'est aussi, le *maʿana* , « la signification », le contenu du poème.[437] Le *maʿana*, traduit, *ʿinyan*, en hébreu philosophique, indique le contenu et l'intention de la poésie, à savoir, ce que le poète vise à travers son poème. Pour utiliser les mots d'Averroès, le *maʿana* poétique est constitué par l'imitation contenue dans les choses, c'est-à-dire leur capacité à susciter des images, en rapport avec les types de mœurs, d'habitudes et de vertus, que le poète a l'intention de transmettre avec son poème.

Le lien qu'Averroès avait établi entre poésie philosophique et théologie avait été évoqué à propos de la consistance de l'éloge et de la satire, c'est-à-dire, leur contenu. Il convient que la poésie imite, qu'elle produise des images et des émotions, à la manière des récits coraniques et des histoires prophétiques et de la même qualité. Dans ce chapitre, le rapprochement entre expression poétique et théologie est consolidé par la dimension finalement religieuse et logique dans laquelle le langage poétique, *kalām šʿirī,* s'insère. Une fois toutes les parties du *kalām* énoncées et les principes fondamentaux expliqués, Averroès commente le passage dans lequel Aristote fait l'éloge d'Homère, qu'il considère comme le meilleur des poètes, le meilleur en art poétique, en matière de forme et mesure. Averroès continue en disant :

« Tout cela est spécifique chez eux et il ne se trouve pas quelque chose de pareil chez nous, soit, parce que ce qu'il a mentionné n'est pas partagé par la plupart des nations, soit, parce qu'il s'est passé chez les Arabes un évènement (‘*inyan* /‘*amr*) étranger à la nature. »

Le ‘*amr* , étranger à la nature, c'est la parole de la révélation, en Arabe clair, comme le souligne Averroès quelques lignes plus loin. Pour traduire le terme, « faṣāḥa », Todrosi emploie le mot « ẓaḥut », que Saʿadia ha-Gaon utilisa pour la première fois, dans son introduction bilingue, hébreu-arabe, au *Sefer ha-‘Egron,* pour décrire la langue « hébraïque claire », *lashon ẓaḥut*. Le *Sefer ha-Egron*, en arabe, *Kitāb aš-šʿir al-ʿinbrānī*, est le premier texte de théorie poétique de la littérature juive médiévale.

L'on revient sur le thème du lexique hébraïque utilisé par Todrosi pour traduire les éléments du *kalām šʿirī*. Les termes arabes utilisés par Averroès reflètent les noms employés dans la grammaire de l'*ʿilm al-luġa*, dont le vocabulaire résulte de la rencontre entre les sciences du discours philosophique et la grammaire arabe classique, connu sous le nom de *naḥw*.[438] On remarque un procédé similaire dans l'évolution de la grammaire philosophique hébraïque, qui utilise une terminologie différente de la grammaire hébraïque classique, le *diqduq*. Si l'on confronte, par exemple, les termes utilisés dans cet

[436] Le terme grec est *physiologon* (Poétique, 1447b, 19) Une analyse précieuse de l'histoire de la formation du *kalām* du point de vue de la science du langage, et son rapport étroit entre logique aristotélicienne et naissance de la philosophie arabe est donnée par, A. Elamrani-Jamal, *op. cit*, p. 43-55

[437] A. Arazi, *De la voix au calame et la naissance du classicisme en poésie*, Arabica, Brill Leiden, 1997, p. 378-406.

[438] Elamrani-Jamal, *ibid*

endroit du *Be'ur,* avec les termes de la grammaire classique, on peut constater l'existence de deux grammaires, pour ainsi dire, parallèles : une terminologie grammaticale de base, « *diqduqit* », et une terminologie hébraïque philosophique qui s'est formée au cours des traductions médiévales de l'*Organon* d'Aristote :

Talḫīṣ	**Be'ur**	**Sefer ha-Riqmah**[439]
muqaṭaʿa	ghezer	'ot
ribāṭ	qeshr	milot ha-ṭaʿam
fāṣila	mabdyl	-
'ism	shem	shem/ ʿeẓem
kalima	milah	poʿal
taṣrīq	neṭiya	kinuy
qawl	amar	ḥibūr

Le lexique grammatical hébraïque employé par Todrosi dans ce chapitre nous semble présenter des aspects intéressants. D'un côté, ils s'enracinent dans la terminologie classique des livres logiques d'Aristote., et d'un autre côté, ils présentent des traits innovateurs liés à la traduction extrêmement littérale du texte. Par exemple, les deux termes arabe, *kalima,* le « verbe», et *taṣrīq,* la « flexion », ont été traduits par Todrosi, respectivement par, *dibur* et *kinuy,* mais à la marge du manuscrit, en leur correspondance, l'on trouve les termes *milah* et *neṭiya,* utilisés dans les traductions de l'*Organon* faites par Jacob Anatoli et Qalonymos ben Qalonymos. La correction dans la marge du manuscrit le plus ancien dont on dispose, témoigne de la présence d'un lexique grammatical logique bien consolidé, où des mots dotés d'une signification de base, en prenaient une toute autre, dans un contexte philosophique. Le terme hébreu, *milah,* indique en hébreu médiéval, le « verbe ».[440] Le terme commun pour indiquer le « verbe », était le mot, *poʿal,* mais, dans le langage de la Logique, il indique plus fréquemment l'« acte », au sens de passage de l'*energeya* à la *dynamis*. Le terme, *milah* / *kālima,* en tant que « verbe », correspond à un usage bien établi chez Averroès, et son emploi dans les textes logiques traduits de l'arabe à l'hébreu, représente une tradition « logique » qui n'était pas suivie en-dehors de la tradition purement logique, et encore moins durant les époques successives.[441] Il en va de

[439] Yonah Marwan Ibn Ğiana'h, *Sefer ha-Riqmah u-meturgam ʿivryt me-et ha-ḥakham Yehuda Ibn Tibbon*, ed. D. Goldberg-R.-Kirkheim, Frankfurt, 1856.
[440] Ms n. Anatoli ; Zonta, La classificazione delle scienze di Farabi,; Dans son Commentaire à la paraphrase d'Averroès de l'Organon d'Aristote, Moshe Narboni semble utiliser le terme, *milah*, en tant que "verbe" dans le sens de *logos*. Le texte a été partiellement édité par M.-R., Hayoun, *Prolégomènes à une édition critique du commentaire de Moïse de Narbonne sur la praphrase par Averroès de l'Organon d'Aristote*, in *REJ*,v.147, 3-4, 1988, p. 387-396.
[441] Dans un article encore inédit, A. Guetta met en lumière l'histoire et la terminologie employée dans le *Galuth Yehuda,* le dictionnaire biblique rédigé par Leone Modena (1571-1648) dont les entrées sont organisées « par שם (noms et adjectifs) מלה (prépositions et adverbes) פועל (verbes) ». Le terme utilisé par Aristote, en cet endroit, est le mot grec, *rèma* « verbe » (*Poétique*, 1456b, 21).

même pour les termes, « syllabe », « flexion », « proposition ». Le terme technique pour « syllabe », *ghezer*, est utilisé à côté du terme de base pour le mot « lettre », *ot* , mais selon deux acceptions différentes. La définition de « syllabe » est celle d'un son non[442] signifiant, composé d'une lettre sonore et d'une lettre non sonore. La dimension significative du son de la syllabe est importante aussi parce qu'en arabe et en hébreu médiéval, les termes « voix » et « son », *qol*/*ṣawt*, sont homonymes. La syllabe est représentée comme un substrat constitué d'une lettre non sonore qui fait fonction de « matière », *ḥomer*/*māda*, et d'une lettre sonore qui fait fonction de « forme », *ẓurah*/*ṣūra*.[443] Ces deux termes suggèrent les termes de consonne et voyelle et effectivement la relation entre ces deux éléments est définie par l'image de la lettre sonore qui donne son mouvement à la lettre non sonore. Cela rappelle l'interprétation de la matière première énoncée dans le Grand Commentaire à la *Physique* et à la *Métaphysique*.[444] La matière est une pure puissance prête à la réception de la forme, sans laquelle elle ne reste qu'un corps muet, inerte, qui ne peut passer de la puissance à l'acte. Tout comme la forme rend possible la vie de la matière, la lettre sonore donne vie à la lettre non sonore. Souvent, comme dans le cas du rapport entre consonne et voyelle (matière et forme), le texte même indique la terminologie grammaticale parallèle de la *falsafa* et des grammairiens :

« Et en général, il convient que tu saches que le son se reproduit par deux éléments : un des deux a la fonction de matière et c'est celui qu'on nomme lettre non sonore ; le second a la fonction de forme, et c'est celui qu'on nomme « lettre sonore", (*ot qolany* / *ḥarf maṣūt*). Et c'est ce que les grammairiens, en-dehors nomment « mouvement », (*tenuʿot* / *ḥarakāt*) et « lettres », (*otōt / ḥurūf*), longue, (*ha-ha-meshech* / *al-mad*) et « faible », (*ha-rafe* / *al-laīn*)».

La « lettre » n'est pas prise en considération en tant qu'élément séparé, mais elle l'est en tant que corps composé d'une partie sonore et d'une partie non sonore, productrice d'éléments phraséologiques significatifs tels que les particules, le nom et le verbe. Les sons qui forment le nom et le verbe, sont triples ou quadruples.[445] Le nom, (*shem* / *'ism*), ou mot, (*milah* / *lafẓ*), indique un concept dépourvu de temporalité, comme c'est le cas des deux noms, ʿAbd al-Malek et ʿAbd al-Qešet.[446]

---

442 Le manuscrit arabe de Florence est dépourvu du privatif, *ġaīr*

443 Le langage utilisé par Averroès, à propos des lettres en tant que représentantes de la *forme* et de la *matière*, est très proche de celui utilisé par la pensée ismaélite ; Nous avons, dans ce type de littérature, de nombreux exemples de la convergence entre la « science des lettres » et l'ontologie, qui attribuent aux lettres le rôle formateur du monde, pas uniquement dans ses aspects mythologiques, mais aussi dans ses aspects physiques. Les lettres de l'alphabet arabe sont considérées comme les piliers du réel. A ce propos, très important est le travail de M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalous, Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition*, Brill, 2014, en particulier p. 80-122 ; 190-197.

444 C. Belo, *op.cit.* pag. 159-161

445 Sur la notion de racine/base en arabe classique, P. Larcher, *Dérivation arabisante et ištiqāq arabe : histoire d'un malentendu*, Regards croisés sur les mots non simples, éd. Barbara Kaltz, ENS Editions, Lyon, 2008, p. 85-94 ; encore, P. Larcher, « Derivation », in *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 1, Brill, 2006, p. 573-579; "Verb", in *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 4, Brill, 638-645. La conception d'une « base (*aṣl*) consonantique » à partir de laquelle les formes nominales et verbales dérivent, est présente aussi dans la pensée linguistique juive médiévale. L'on trouve cette idée exprimée dans le *Livre des collection des mots* (*Kitāb ğāmaʿa al-alfāẓ*) rédigé en arabe par le savant karaïte Rabbi David ben Abraham de Fez: « nous dirons que les mots (*alfāẓ*) hébreux roulent sur [se basent sur] les lettres (*ḥurūf*) qui sont les mères (*ummihāt*) du mot (*lafẓ*) et du nom ('*ism*). Sache donc que les mères sont de quatre sortes :[formées par] une

Le verbe, (*milah* / *kalima*), est un « son signifiant, (*qol moreh* / *ṣawt dāl*), ou un mot signifiant, (*milah moreh* / *lafẓ dāl*)», à la fois concept et temps de ce concept.[447]
Lorsqu'il s'agit de son vocal articulé en langage significatif, c'est-à-dire quand les lettres se suivent les unes les autres, sans interruption, le terme, *qol/ṣawt,* indique la « voix ». Quand il indique, comme chez les animaux, un son non significatif dans le langage, *qol/ṣawt*, signifie « son ». Le discours verbal significatif, se compose de particules conjonctives, disjonctives, pour lesquelles Todrosi utilise les équivalents hébreux des exemples arabes. La presque homonymie entre les deux langues rend cette permutation très facile.
De même que pour l'imitation des mœurs et des habitudes (chapitre cinq, six), la langue aussi doit être constituée de noms connus, partagés par les gens qui parlent un même idiome. La classification du nom inclut :

1. Le nom *réel* ('amiti/ḥaqīqī), c'est le nom d'une chose dans une langue donnée.
2. Le nom *étranger* (*gher ba-lashon*/*daḫīl fī-l-lisān*), c'est un nom qui appartient à une autre nation, « comme par exemple les mots en langue vulgaire dans la langue hébraïque » (*kemo harbeh min ha-shemot ha-loʿazyym ha*-*nikhnasym ba-lashon ha-ʿivrit*).
3. Le nom *transféré* (meuʿtaq/manqūl), c'est un nom qui passe par un procédé d'abstraction.
4. Le nom *fabriqué* (ʿasuy / maʿamul), c'est un nom inventé, créé par le poète.
5. Le nom *muskal*/ *maʿaqūl* et le nom *séparé* (nuvdal/mufāriq) ne reçoivent pas de description détaillée car ce sont des noms qui ne se trouvent pas dans la langue arabe. Le nom « *muskal* », est appelé aussi « nom variable », mais sa description se limite à ce détail. Le nom *séparé* (nuvdal/mufāriq), c'est un nom modifié par ajout, élimination, ellipse ou inversion.
6. Le nom *rimé* (shaqul/mazīn), c'est un nom mis en rime et en musique.
7. Le nom *altéré* (meshuneh/muġaīr), c'est un nom dont la forme d'origine a subi des transformations (comme les pseudonymes).

A l'exception des noms « réels », (*'amiti/ḥaqīqī*), les noms dérivés, étrangers ou modifiés, dans leur majorité, s'ils sont utilisés en poésie, peuvent susciter des images obscures, allusives, mystérieuses.
La beauté esthétique du discours poétique dépend totalement de sa clarté. Les noms réels, c'est-à-dire ceux qui sont connus et partagés par les gens qui parlent le même idiome et connaissent les mêmes habitudes, assurent la clarté du discours poétique, son intelligibilité. L'articulation met en mouvement, (*tenuʿa*/*ḥaraqa*), les consonnes et les voyelles qui produisent des sons, puis des mots et enfin des

lettre (ויך, ויז, ויט, ויור), deux lettres (שב, רד,לך, בא, צא), trois lettres (חמד, שמר, אמר), quatre lettres (רטפש, כלכל) » in A. Neubauer, Notice sur la lexicographie hébraïque, éd. Imprimerie Impériale, Paris, 1861, 25-29
[446] Translittérés en hébreu dans le Be'ur.
[447] Généralement le verbe et le nom partagent le statut de concept, *milah*/ *lafẓ*, mais pas celui de la détermination temporelle, tandis que ici, prérogative du *milah*/*kalima* est la double détermination de concept et temps ; Pour une analyse de la même théorie du rapport entre nom et verbe chez al-Zağğağī, *Jumal*, and in the Janah' Kitāb al-Lumaʿ/Sefer ha-Riqmah, à voir D. Beker, *Linguistic Rules and Definition in the Kitāb al-Lumaʿ (Sefer ha-Riqmah) copied form the Arab Grammarians*, in JQR, n. 86, v. 3/4, 1996, 298 en particulier. p. 284-276.

énoncés imaginatifs qui, à leur tour, une fois reçus par l'âme de ceux qui les écoutent, suscitent en elles l'émotion (*pathos*) nécessaire à l'action.[448]
Les exemples utilisés pour éclairer le bon usage des noms réels dans le discours poétique sont tirés de la tradition écrite et orale musulmane, et adaptés en hébreu par des passages tirés des prophètes, suivant ainsi une ancienne tradition enracinée dans la stratégie de traduction Tibbonide.[449] A une occasion, Todrosi, sans citer explicitement son auteur, propose la traduction hébraïque du début d'une qaṣida d'al-Mutanabbi (Iraq, Xe siècle) : « c'est à la mesure des hommes pénitents que les châtiments arrivent, c'est à la mesure de l'honneur que les honneurs arrivent».[450]
L'expression utilisée quelques lignes plus loin pour expliquer l'idée de la correspondance entre chaque mot (*kol meliẓa/ kul lafẓ*) et chaque signification (*kol ʿinyan* / *kul al-mʿana*), est tirée d'une qaṣida attribuée à Ḥasan Ibn Ṭabīt al-Ansāri (m. 660), un des compagnons du Prophète à Médine, considéré comme « le poète du prophète ». Todrosi substitua cette qaṣida par le vers d'Ïsaie 21 :2 : « l'oppresseur opprime, le dévastateur dévaste ». Le même procédé de naturalisation à travers la substitution d'éléments arabes par des éléments typiques de la culture juive, est employé pour le vers « un dirham battu par l'Emir », que Todrosi traduit par « un dirham battu par le Naghid ».
Pour la substitution des citations du répertoire classique de la poésie arabe par celles de la littérature prophétique, l'on renvoie aux notes à l'intérieur de la traduction française du *Be'ur*. Toutefois, un des traits les plus significatifs du Commentaire Moyen est la manière d'Averroès de citer plusieurs versets coraniques à côté des poèmes d'al-Maʿarrī, al Mutanabbī ou al-Ansāri, qu'il utilise afin de donner des exemples de bonne poésie. Carmela Baffioni, dans sa brève analyse du *Talḫīṣ*, a naturellement souligné le problème évident que soulève cette coprésence du Coran et de la poésie, à l'intérieur du *Commentaire Moyen*.[451] Le dogme de l' *ʿiğāz*, c'est-à-dire l'inimitabilité du Coran, a constitué, dès les premiers siècles de l'Islam, une source de débat entre les lettrés et les théologiens musulmans. L'inimitabilité du texte sacré, voulait constituer la limite esthétique et épistémologique, au-delà de laquelle, aucun produit littéraire humain ne pouvait en aucune façon lui être comparé. La création, complète et parfaite, par excellence, est représentée par le verbe divin, en Arabe clair, et aucune création littéraire humaine ne peut rivaliser avec la gnoséologie divine.[452] La poésie devenait naturellement le terrain où la thèse de l'inimitabilité du Coran avait à se confronter et avec grande difficulté, à cause de deux facteurs principaux: d'une part, la condamnation de la poésie dans la *ṣūra*

[448] Sur l'union de thèmes stoïciens et pythagoriciens, G. Freudenthal, *Maddaʿ*, Science in Medieval Jewish Culture, P. Kraus, Langermann.
[449] S. Pierce, *The Types of Wisdom are Two in Number. Judah Ibn Tibbon's Quotation from the* Iḥyā' ʿulūm al-Dīn, in *Spanning the Strait : Studies in Unity in the Western Mediterranean*, ed. Y.-G. Liang, A. Krasner Balbale, A. Devereux, C. Goméz-Rivas, Brill, 2013, p. 137-166.
[450] *ʿala qadr 'ahl al-ʿazm ta'tī al-ʿazā'im, wa ta'tī ʿala qadr al-kirām al-makārim*, al-Mutanabbi, kefi šʿ
[451] C. Baffioni, *op.cit.*, p. 17-18 ; 39-40.
[452] Une excellente analyse de la question de l' *ʿiğāz* se trouve chez C.-F. Audebert, *al-Ḫaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran : traduction et introduction au Bayān iʿğāz al-Qur'ān*, IFEAD, Damas, 1982.

aš-šuʿarā', la Sourate numéro 26, intitulée « Des Poètes »[453], qui mettait en garde contre la poésie et le langage poétique ; d'autre part, pendant les premiers siècles de l'Islam, la poésie avait eu un rôle formateur en matière de langage et de formation de la conscience sociale et historique de l'Islam naissant. Le patrimoine poétique préislamique et de l'époque mohammadienne, avait constitué la base de la formation de la grammaire de l'Arabe classique, ainsi que la base de la fondation du patrimoine mythique du premier Islam.[454]

Dans ce chapitre, le verset 2, 187 de la Sourate de « La Vache », a été traduit en hébreu avec très peu de variations. La traduction hébraïque de versets coraniques a une longue tradition dans la littérature juive.[455] Le Coran était employé soit, en langue arabe, soit, traduit en langue hébraïque, tantôt dans la littérature polémique juive médiévale, tantôt en littérature tout court, comme c'est le cas de Moshe Ibn ʿEzra.[456] En fait, c'est en Espagne andalouse que l'on retrouve le débat littéraire autour de l'inimitabilité du Coran, dans sa version hébraïque.[457]

---

[453] *Sourate des Poètes*, 221-227 : « Voulez-vous que Je vous indique ceux sur qui descendent les démons ? [222] Ils descendent sur les imposteurs et sur les pécheurs. [223] Ils colportent ce qu'ils ont entendu, mais la plupart d'entre eux sont des menteurs. [224] Quant aux poètes, ce sont les égarés qui les suivent. [225] Ne vois-tu pas qu'ils errent au gré de leurs caprices, [226] et qu'ils se vantent de choses qu'ils n'ont jamais accomplies ? [227] Excepté ceux d'entre eux qui ont la foi, qui pratiquent le bien, qui invoquent fréquemment le Nom de Dieu et qui se servent de leurs poèmes pour se défendre quand ils sont agressés. Les agresseurs apprendront un jour quel sort funeste les attend ».

[454] A voir, l'introduction de B. Orfali au *In the Shadow of Arabic. The Centrality of Language in Arabic Culture, Studied Presented to Ramzi Baalbaki in Occasion of his Sixtieth Birthday*, ed. B. Orfali, Brill, 2012, p.

[455] Sur l'histoire et l'utilisation de versets coraniques dans la littérature juive médiévale, et leur traduction en langue hébraïque, voir l'article de D. Sklare, *Response to Islam Polemics by Jewish Mutakallimun in the Tenth Century*, in *The Majlis, Interreligious Encounter in Medieval Islam*, ed. H. Lazarus-Yafeh, M. Cohen, S. Somekh, S. Griffith, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 137-161 ; J. P. Decter, *The Rendering of Qurʿanic Quotation in Hebrew Translations of Islamic Texts,*vol. 96, n. 3, 2006, p. 336-358.

[456] *Kitāb al-muḥādara wa-l-muḍākara*, ed. Halkin, 92 :7 ;108 :76 ; 112 :12 ;116 :57

[457] J. Sadan, *Identity and Inimitability : Context of Inter-Religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain in the Light of Two Passages by Moshe Ibn 'Ezra and Ya'akov ben El'azar*, in IOS, n. 14, 1994, p.325-347.

GLOSSAIRE

Hébreu-arabe-français

Le glossaire hébreu-arabe-français du *Be'ur Sefer ha-Shir* que nous présentons ici constitue le début d'une recherche lexicographique et philosophique concernant le vocabulaire hébraïque de la poésie logique aristotélicienne. Nous espérons que ce travail pourra servir de base à de futures recherches portant sur le lexique philosophique de Todros Todrosi. Ce glossaire donc, ordonné selon l'alphabet hébraïque, examine les termes du *Be'ur Sefer ha- Shir*, lesquels sont suivis de leur équivalent en arabe et de leur traduction en français. La traduction française résulte de l'étude de précédents lexiques philosophiques en langue hébraïque, ainsi que de notre propre étude du texte. Parmi les lexiques les plus importants consultés, figurent : le dictionnaire classique de Klatzkin, le dictionnaire philosophique de Shem Tob Falaquera édité par Zonta et la publication du glossaire du *Kitāb an-Nağāt* édité par Berzin-Elgrably, qui est, par ailleurs, le seul autre ouvrage de Todrosi publié.[458] Outre ces instruments de base, fondamentaux ont été les dictionnaires réalisés à la fin des traductions et des éditions des textes philosophiques en langue hébraïque tels que ceux de Bos, Berman, Ivry, Munk, Rigo, Rosenthal et Zonta.[459] Un précieux soutien a été aussi le dictionnaire de A.-M. Goichon sur le lexique philosophique d'Ibn Sina.

Dans ce glossaire, nous avons réuni les termes philosophiques employés par Todrosi pour traduire le texte arabe d'Averroès. Nous avions pour but de répertorier et de mettre en évidence les spécificités des choix linguistiques de Todrosi, les mots typiques du lexique hébraïque philosophique médiéval, et les mots, qui, en revanche, apparaissent pour la première fois dans le contexte de la philosophie juive. Ces derniers constituent, évidement, le trait le plus original de ce glossaire, qui cherche non seulement à révéler les caractéristiques spécifiques de l'inventivité linguistique et intellectuelle de Todrosi, mais aussi à fournir un outil utile pour pénétrer la terminologie philosophique autour de la poésie au sein des sciences logiques, au Moyen-Âge juif et dans la pensée juive médiévale successive.

[458] Voir la bibliographie
[459] Ibid.

איחור
تأخير
Postposition

אות
حرف
Lettre

אות בלתי קולני
حرف غير المصوت
Consonne

אות קולני
حرف المصوت
Voyelle

אותות
مطابقة
Identité

איכות
كيفية
Qualité

אמר
قول
Proposition

ביאור
تلخيص
Commentaire/ Explication

בזיון
هجاء
Blâme

גבול
1. حدّ
Limite
2. **מוגבל**
محدود
Limité

גדר
حدّ
Définition

גלגול
إدارة
Détournement

גזר
مقطع
Syllabe

גר/נכנס
دخيل
Introduit, Etranger, Entré

גרעון
نقصان
Ellipse

דבור
قول/ كلام
Discours

דברים הנמצאים
1. اشياء الموجودة
2. أمور الموجودة
Choses existantes

דמיון
تخييل
Imagination

דמוי
تشبيه
1. Représentation
2. Comparaison
3. Exemple

דמויים הבדויים
أمثال المخترعة
Exempla légendaires

דמות
تشبيه
Similitude

הגדלה
تقريض
Célébration

ההתגנות
التقبيح

Le fait de rendre laid

ההתחלות
الأوائل
Principes

ההתנאות
التحسين
Le fait de rendre beau

הוכחות
مواعظ
Exhortations

יחדש /התחדש
تحدث /حدوث
Reproduit à nouveau

התענגות
التذاذ
Plaisir

המרה
إبدال
Substitution

הפוך
حذف
Changement

השאלה
إستعارة
Métaphore

השמטה
قاب
Elision

הסברה/הסברא
الاعتقاد
Opinion

הסכמה
مطابقة/ موافقة
Accord

הספקה
اقناع
Assentiment

הפעלות
انفعال
Affection

הרגשה
إحساس
Perception

התיחסות
مجانسة
Correspondance, accord

זרוז
يُحَثّ
Exhorter

חומר
مادة
Matière

חידה
رمز
Enigme

חיוב
إيجاب
Positif, affirmatif

חלוף
خلاق
Contraire

חפוש
استقراء
Examen inductif

חקוי
حكاية
Imitation
Μιμεσις

חרוז
1. قصيدة
Vers
2. عروض
Rime

חשקי
نسيب

יצר
فطرة
Disposition naturelle

כנוי
كناية
Métonymies

כוונה
1. غرض
2. قصد
Intention

כזב
كذب
Faux

כללי
كلّية
Universel

כמות
كمية
Quantité

לחן
لحن
Mélodie

ליצן
هازل
Fabulateur

לקיחת ההוראה
الاستدلال
Déduction

מאמר
قول
Discours

מאמרים המדמיים
الأقاويل المخيلة

Discours imaginatifs

מאמרים הפעלותיים
الأقاويل الانفعالية
Discours qui produisent des affections

מאמרים שיריים
الأقاويل الشعرية
Discours poétiques

מאמרים התוריים
الأقاويل الشعريّة
Livres Sacrés

מבדיל
فاصلة
Disjonction

מבט
نظر
Observation théorique

מגיד
محدّث
Narrateur

מגונה
قبيح
Laid

מדבר
1. متكلّم
Théologien/Physicien
2. ناطق
Être rationnel

מדמה
1. مخيّل
Imaginatif
2. مشبّه
compare

מוסר
ادب
Manière (éducation éthique)

מורכב
مركب
Composé

מילה

1. كلام

Verbe

2. لفظ

Elocution

מין

1. نواع

Espèce

2. صنف

מלאכה

صنعاء

Art

Tεκνε

מלאכה ההגיונית

صناعة المنطقيّة

Art Logique

מלאכת ההלצה

صناعة الخطابة

Art de la Rhétorique

מלאכת המדעית

صناعة العلميّة

Art scientifique[460]

מלאכת הקריצה

صناعة النفاق

Art de la dissimulation

מלאכת הפתוח

صناعة الزواقة

Art de la gravure

מלאכת הציור

صناعة التصوير

Art de la peinture

מלאכת השיר

صناعة الشعر

Art de la poésie

מנהג

عادة

Habitus

[460] Baffioni, *Peri Poetikês*, p. 65 « art théorétique »

מספר
القاصّ
Narrateur

מעלה
فضيلة
Vertu

מעשה רצוני
عمل الاراديّ
Acte volontaire

מציאות
وجود
Existence

מצורף
منصوبة
Annexé

משורר
شاعر
Poète

משקל
وزن
Mètre

נאה
حسن
Beau

נטיה
تصريف
Flexion

נטילת רשות
دعاء
Permission

נעמה
حسن
Beauté

נעת הנפש
تحريك النفس
Commotion de l’âme

סיפורים
قصص
Récits

סיפור טיפליי
خرافّي
Fable, récit de peu de valeur
Μυτος

ספורים התוריים
كتب الشرعية
Récits bibliques

עדר
1. كم [החדל]
2. عدم
Privation

ענין
1.حال
2. معني
3. امر
Intention, objet, chose

ענינים רצוניים
الأمور الارادية
Choses volontaires

עצם
1. نفس
2. جوهر
Substance

עתה
الآن
Désormais, en ce moment[461]

פעל
فعل
Fonction

פחיתות
رذيلة
Vice

פעולות רצוניות
افعال الاراديّة
Actes volontaires

461 Zonta, *Un dizionario filosofico ebraico*, op.cit., p.

פרט
خاصّه
Particulier

פשוט
بسيط
Simple

פתיחה
صدر
Exorde

צורה
صورة
Forme

צחות
فصاحة
Clair

קדימה
تقديم
Antéposition

קנין
ملك
Acquisition, habitus

קול
صوت
Voix .1
Γλοττα
Sons .2
φωνή

קשר
رباط
Conjonction

רמז
إشارة
Signe, allusion

רמיזת בפמים
الاخذ بالوجوه
Saisie des visages

שבח
مديح

Eloge

שינוי
تغيير
Altération

שיעור
مقدار
Mesure

שיר
شعر
Poésie

שירי
شعري
Poétique

שירים הספוריים
الاشعار القصصية
Poésies narratives

שליל
سلب
Négatif, négation

שם
اسم
Nom

שם אמיתי
اسم حقيقي
Nom réel

שמות הכנויים
أسماء اللغوية
Pseudonymes

שמות הלועזים
أسماء الاعجمية
Noms en langue vulgaire

שמות הלשוניים
أسماء الالسن
Noms lexicaux

שמות המורכבים
أسماء المركبة
Noms composés

שמות המעותקים
الأسماء المنقولة
Noms transférés

שמות המסופקים
أسماء المشككة
Noms équivoques

שמות המתחלפים
أسماء المختلفة
Noms variables

שמות הנכריים
أسماء الغريبة
Noms étrangers

שמות העשויים
أسماء المعمولات
Noms fabriqués

שקול
موازن
Equilibre

תוספת
زيادة
Ajout

תמונה
شكل
Image

Appendice

Exemple de tableau numérique d’analyse comparative du texte arabe et du texte hébreu

الغرض	הכונה
في هذا	בזה
القول	המאמר
تلخيص	ביאור
ما	מה
في كتاب	שבספר
ارسطوطاليس	ארסטוֹ
في الشعر	בשיר
من القوانين	מהקאנונים
الكلّيّة	הכלליים
المشتركة	המשותפים
لجميع	לכל אומות
او	או
لالكثر	לרוב
إذ	אחר ש
كثير	הרבה
ممّا	ממה
فيه	שבו
هي	הם
قوانين	קאנונים
-	בלתי
خاصّة باشعارهم و عادتهم فيها	מיוחדים בשירי הערב
و عادتهم	ומנהגם
فيها	בם
-	ואנחנו

נכלול	-
זה	-
בפרקים	-
שבעה.	-
הפרק	**-**
הראשון	**-**
<u>אמר</u>	. قال
כונתנו	إنّ قصدنا
עתה	الآن
לדבר	التكلّم
במלאכת	صناعة
השיר	الشعر
ובמיני	و في انواع
השירים.	الاعشار
וכבר	و قد
יחוייב	يجب
על	علي
מי	من
שירצה	يريد.
שיהיו	أن تكون
הקאנונים	القوانين
אשר	التي
יתנם	يُعطي فيها.
נוהגים הנהגה טובה	تجري مجرى الجودة
שיאמר	ان يقول
תחלה	اوّلا
מה	ما
פעל	فِعل
מין מין מהמינים	كلّ واحد من الانواع
השיריים	الشعريّة
וממה זה	وممّاذا

يقويمو	تتقوّم
המאמרים	الاقاويل
השיריים	الشعريّة
ומכמה	و من كم
דברים	شيء
יקויימו	تتقوّم
ואיזה	وايّما هي
חלקיהם	اجزاؤها
אשר	التي
יקויימו	تتقوّم
בם	بها
המשותפים	-
והמיוחדים	-

BIBLIOGRAPHIE

Listes des abréviations

AD13 Archives départementales des Bouches-du-Rhône

GJ, Gallia Judaica, ed. H. Gross,

PH Provence Historique

REJ Revue des Etudes Juives

Dictionnaires spécialisés

Efros, I.*Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology: I. Abraham bar Hiyya, the Prince*, in JQR, v. 17, n. 3, 1927, p. 323-368

- *Philosophical Terms in the Moreh Nevukim*, Columbia University Press, 1924

Goichon, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne),* 2.vol, Brouwer, Paris, 1938

Sermoneta,G., *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII del secolo*, [Lessico intellettuale europeo], Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969

Klatzkin, J., *Otzar ha-munahim ha-filosofim*, 4 vol., Berlin, 1928-1933

Zonta, M.,*Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al «Sefer De 'ot ha-Filosofim» di Shem Tob ibn Falaquera*, Zamorani, 1992

A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of Medieval Translations from Greek into Arabic, D.Gutas, G.Endress (eds), 11 vol., Brill 1992-

EI, Encycoplédie de l'Islam, ed. P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, et W.P. Heinrichs

Dictionnaires des philosophes antiques, ed. *CNRS*, 5 vol. Paris, 2012

Sources primaires en langue arabe

Badawi, A.R., *Fan al-shʾîr. Aristutâlis fî al-Shʾîr mʾa al-tarǧuma al-ʾarabiyya al-qadima washurûh al-Fârâbî wa Ibn Sina wa Ibn Rušd,* Le Caire, 1953

Al-Fârâbî, *Kitâb al-Musîqî al-Kabîr*, trad. R. Erlanger, 2v, Paris

- *Risâlat qawânin al-shʿir*, ed. A. J. Arberry, RSO, 1937

Averroès, *Talḥîs Kitâb al-Shʿîr. Commentarium medium in Aristotelis De arte Poetica liber*, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit, Ch. Butterworth-A.A. Harîdî (eds), The

General Egyption Book Organisation, Le Caire, 1986Talḥis Kitâb Ḥataba, ed. critique M. Aouad, 3 vol. Vrin, 2002

- *Averroes's Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"*, ed. Ch. Butterworth, Suny Press, 1977

- *Faṣl al-maqâl*, ed.bilingue, trad.fr. M. Geoffroy, GF, 1996

Ibn Abī Uṣaʿbia, *Kitâb 'Uyûn al-anbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'* , éd. A. Müller, vol. 1, Le Caire, 1882

F. Lasinio, *Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano*, Pisa, 1872

Sources primaires en langue hébraïque :

al-Fârâbî, *Nusakh ivrit leTorat haShir shel alFârâbî leTodros ben Mesullam haTodrosi, ed. Y. Dana , in Daruna, Miklalah ha'ivrit leHinuch beIsrael, Haifa, n. 29, 1998, p. 56-70*

Averroès, Be'ur Sefer ha-shir, in F. Lasinio, *Commento Medio di Averroè alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano,* Pisa, 1872

- *Ha-Be'ur 'al ha-Sefer ha-halaza le-Aristo,* ed. J. Goldenthal, Hildesheim, 1842

- *Ha-Be'ur ha-'emza'i shel Ibn Roshd 'al ha-Sefer ha-Midot ʾal shem Nicomacus le-Aristo,* ed. Berman [ed] , ha-akademia ha-leumit ha-israelit la-madaim, Yerushalaim, 1999

Averroès' Commentary on Plato's Republic, E. I,J. Rosenthal [ed], Cambridge University Press, 1956

Ben Sheshet Perfet, I., *She'elot u-teschuvot bar Sheshet*, Yerushalaim, 1975.

Eliezer mi Tarascon, *Pesakim ve-halifat She'elot u-teshuvot im rabbotav be Provans*, Yerushalaim, 1981.

Falaquera,Shem-Tov, *Reshit Ḥokhma*, in *Ketavim*, Jerusalem 1970

Morah ha-Moreh, ed. Shifman, Yerushalaim, 2001

Sefer ha-mevakesh, ed. Traqlin, 1884

Ibn ʿEzra, M. *Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara*, ed. and transl. by M. Abumalhan Mas, Instituto de Filologia, Ser. Literatura Hispano-Hebrea, 2 vol., Madrid: Consejo Superior de Investigationes Cientificas, 1985

Ibn Ğiana'h,Y.M. *Sefer ha-Riqmah u-meturgam ʿivryt mi-et ha-ḥakham Yehuda Ibn Tibbon*, ed. D. Goldberg-R.-Kirkheim, Frankfurt, 1856

Ibn Paquda, *Sefer Ḥovot ha-Levavot*, ed. A. Zafroni, Yerushalaim, 1988

Narboni, M., *Ma'amar ba-shelemut ha-nefesh le-Rav Moshe Narboni*, A. Ivry [ed.], ed. *ha-Akademya ha-le'umit ha-isra'elit le-madaʿym,* Yerušalym, 1977.

- *Igeret efsharut ha-dvekut le-Ibn Rushd*, K. Bland [ed], Jewish Theological Seminary of America, New York, 1982.

Profiat Duran, *Maʿaseh ha-Efod*, ed. J. Friedlander, Yersuhalaim, 1865.

Saʿadia ha-Gaon, *Ha-Egron*, ed. by N. Allony, Ha-Akademyah la-Lashon ha-ʿIvrit, Yerushalaym, 1969

Sources secondaires

AA.VV., Ars et Ratio, Science, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine, C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (eds), v.273, Editions Latomus, Bruxelles, 2003

Amstrong D.-C.h.W. Peterson, *Rhetorical Balance in Aristotle's Definition of the Tragic Agent : Poetics 13*, Classical Quarterly, 1980, p.1-62

Arazi, A., *De la voix au calame et la naissance du classicisme en poésie*, Arabica, Brill Leiden, 1997, p. 378-406.

Aristote, *Poétique*, éd. J. Hardy, édition bilingue, Les Belles Lettres, 2002

- *Rhétorique*, éd. F. Midal, édition bilingue, Agora, 2007

- *Les Topiques*, éd. J.Brunschwig, édition bilingue, Les Belles Lettres, 2003

- *Catégories* et *De l'interprétation*, éd. J. Tricot, édition bilingue, Vrin, 2000

- *Ethique à Nicomaque*, éd. J. Tricot, édition bilingue, Vrin, 2004

- *Métaphysique*, éd M.P., Duminil, édition bilingue, Flammarion, 2008

Audebert,C.-F., *al-Ḫaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran : traduction et introduction au Bayān i'ǧāz al-Qur'ān*, IFEAD, Damas, 1982.

Avicenne, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle a Critical Study with an Annotated Translation of the Text*, ed. I. Dahiyat, Brill, 1974

Arrighetti, G., *Poéti eruditi e bibliografi. Momenti della riflessione dei greci sulla letteratura*, 1987, p. 65-78

Assabʿīniyya, a Philosophical Poem in Arabic by Mūsā b. Tūbī, Together with the Hebrew Translation and Commentary Styled Batte' hannefesh by Solomon B. Immanuel Dapiera, ed. H. Hirshfeld, Luzac and Co. London, 1894

Badawi, A.-R., *Fan al-Shir*, Le Caire, 1953, p.161

- *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, 1987

- *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usages*, Badawi- M.-A., Haleem [eds], Brill, 2008

Baffioni, C., *Averroès, Commento al Peri Poietikîs, Coliseum*, 1990

Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, 2 vol., Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 1985

Baumstark, A., *Aristoteles bei den Syren vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig, 1900

Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006.

Belardi, W., *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Librerie K, Roma, 1975

Belo, C., *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden, 2007.

Ben-Shalom, R., *Ḥay ha-keilat Arl' ve-mosadoteah*, in Michael, n. 12, 1991, p. 9-41

- *Communication and Propaganda between Provence and Spain, : the Controversy over Extreme Allegorization* (1303-1306), in *Communication in the Jewish Diaspora*, ed. S. Menache, Brill, 1996, 171-225

Berman, L., *Greek into Hebrew: Samuel ben Yehuda of Marseille 14th Century Philosopher and Translator*, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Harvard University Press, 1967, 289-320

- *Judeo-Arabic Thought in Spain and North Africa : Problems and Prospects,* dans *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judae-Arabic Studies,* ed. N. Golb, Harwood academic publishers

- *Ha-be'ur ha-emẓʿay shel Ibn Rushd le-Sefer ha-Midot ʿal shem Nicomacus le-Aristo,* L.Berman – C. Rigo (eds.), ha-akademya ha-leumyt ha-israelyt la-madaʿym, Yerushalaim, 1999

Berzin, G., *Avicenna in Medieval Hebrew Translation, Todros Todrosi Translation of Kitâb al-Najât on Psychology and Methaphysics,* Brill, 2015

Beker, D., *Linguistic Rules and Definition in the Kitāb al-Lumaʿ (Sefer ha-Riqmah) copied form the Arab Grammarians*, in JQR, n. 86, v. 3/4, 1996, 298 in partic. p. 284-276.

Black, D., *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy,* Brill, 1990

- *The imaginative syllogism' in Arabic philosophy: A medieval contribution to the philosophical study of metaphor*, Mediaeval Studies, n. 51, 1989, p. 242-267

Blau, J., *A Grammar of Medieval Judaeo-Arabic*. Jerusalem: Magnes Press, 1980

- *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1981

Bos, G., *Aristosle's De Anima, Translated into Hebrew by Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen*, Brill, 1994.

- Bos, *R. Moshe Narboni : Philosopher and Physician. A critical Analysis of Sefer Oraḥ Ḥayyim*, in *Medieval Encounters*, 1-2, Brill, 1995, p. 233-251
- *Novel medical and general Hebrew terminology from the 13th century : translations by Hillel Ben Samuel of Verona, Moses Ben Samuel Ibn Tibbon ,Shem Tov Ben Isaac of Tortosa, Zerahyah Ben Isaac Ben She'altiel Hen*, Oxford : Oxford University Press 2011-2013

Blumenthal, H.-J., *Aristotle and Neoplatonism in Mate Antiquity*, Cornell University Press, 1996C.

Bonnot,I., *Marseille et ses rois de Naples. La diagonale angevine. 1265-1382*, ed. Presse Universitaire Aix-Marseille, 1988

Böwering, G., *The Scriptural "Senses" in Medieval Ṣūfī Qur'ān Exegesis*, in *With Reverence for the Word, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam,* ed. J.D. McAuliffe-B.D. Walfish- J.W. Goering, Oxford University Press, 2003, p. 346-365

Brague, R., *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote, livre Lambda, traduit de l'hébreu et de l'arabe*, éd. Vrin, Paris, 1999

Brenet, J.-B., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin (coll. « *Sic et non* »), 2003

- *Organisation politique et théorie de l'intellect chez Dante et Averroès*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 98, 2006, p. 467-487.

- *Les possibilités de jonction. Averroès-Thomas Wylton*, suivi de : *Thomas Wylton, L'âme intellective, introduction, traduction et notes*, Berlin-New York, de Gruyter, 2013, 371

Briquet, C.M., *Les Filigranes, dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, Ed. Alphonse Picard et fis, Paris, 1907

Brock, S., *The Syriac Commentary Tradition*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, ed. C. Burnett, The Warburg Institut, London, 1993.

- *From antagonism to assimilation : Syriac attitude to Greek Learning*, in N. Garsoïan- T. Mathews- R. Thompson, *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, 1982.

- *Syriac Perspective in Late Antiquity*, GRBS, 20, 1979.

- *Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translation from Greek*, in *ASPh* 9, 1999.

Busi, G. *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento,* Nino Aragno Editore, 2007, p. 25-29

Butterworth, Ch., *Averroes' Commentary on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1986

- *Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentary*, in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, 1, 1994

- *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Ch.,Butterworth, B.A. Kessel (eds), Brill, 1994

Cantarino, V., *Arabic Poetics in The Golden Age*, Brill, 1975

Carchia, G., *L'estetica antica*, Editori Laterza, Bari, 1999

Cohen, J., *Philosophic Exegesis in Historical Perspective. The Case of the Binding of Isaac*, in T. Rudavsky, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel Publishing Company, 1985, p. 135-142.

Cornwallis Conybeare, F., *A Collection with the Ancient Armenian Version of the Greek Text of ristotele's Categories, De Interpretatione, De Mundo, De Virtutibus et Vitiis and Porphyry's Introduction*, University College, Clarendon Press, Oxford, 1892

Christol, M., *Les naviculaires d'Arles et les structures du grand commerce maritime sous l'Empire Romain*, in *Arles et le Rhône*, éd. *Provence Historique*, tome XXXII, fascicule 127, janvier-mars 1982, p. 5-14.

- *Arles et Marseille dans les derniers siècles du Moyen-Âge*, in Marseille, n. 117, avril-juin 1979, p. 82-89

Davidson, H.A., *Averroes and Narboni on the Material Intellect*, in *AJS*, v. 9, n. 2, 1984, p. 175-184

- *Alfarabi, Avicenna Averroès, on Intellect*, Oxford University Press, 1992.
- *Ibn al-Qifṭī's Statement Regarding Maimonide's Early Study of Science*, in *Aleph*, 14.1, 2014 p. 245-258

D'Ancona, *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, 2007

De Libera, A., *Penser au Moyen-Âge*, Edition du Seuil, 1991, p. 98-180

- *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Editions du Seuil, 1996, p. 395-520

- *Averroès. L'intelligence et la pensée. Sur le De Anima,* Présentation et traduction inédite, Ed. G.M. Flammarion, 1999.

Di Cesare, D., *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, 1980

Di Donato, S., *Traduttori di Averroè e traduzioni ebraico-latine nel dibattito filosofico del XV e XVI secolo,* in *L'Averroismo in età moderna (1400-1700)* Quodlibet, 2013, p. 20-25

Dahan,J., *Juifs et chrétiens en Occident médiéval la rencontre autour de la Bible (XII e –XIV e siècles)*,Revue de synthèse, 1989, Vol.110(1), pp.3-31

Dahiyat, I.M., *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*, Brill, 1974.

Dana, Y., *Nusakh ivrit leTorat haShir shel alFârâbî leTodros ben Mesullam haTodrosi,* in *Daruna*, Miklalah ha'ivrit leHinuch beIsrael, Haifa, n. 29, 1998, p. 56-70

Decter,J.P., *The Rendering of Qurʿanic Quotation in Hebrew Translations of Islamic Texts,*vol. 96, n. 3, 2006, p. 336-358.

Drory, R., *Arabic Interference with Medieval Hebrew Literature: A Reconsideration*, in *New Comparison* , n.13, 1992

- *Three attempts to legitimize fiction in Classical Arabic Literature*, in *JSAI*, 18, 1994, p. 146-164

- *Literary Contacts and Where to Find Them: On Arabic Literary Models in Medieval Jewish Literature,* in *Poetics Today*, vol. 14, n. 2, 1993

- *Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* n.18, 1994

- *Bilingualism and Cultural Images: The Hebrew and the Arabic Introductions of Saadia Gaon's Sefer ha-Egron*, in *Israel Oriental Studies 15: Language and Culture in the Near East*, Brill, 1995

- *The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making*, in *Studia Islamica*, n. 83, 1996/1

Ebstein, M., *Mysticism and Philosophy in al-Andalous, Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition*, Brill, 2014

Efros, I., *Falquera's Hokmah and Alfarabi's Isha al-'Ulum* . Dans «The Jewish Quarterly Review», London 1934, p. 227-235

- *Millot ha-Higgayon*, American Academy for Jewish Research, New York, 1938

Eco, U., *Aristotele latino*, Doctor Virtualis, rivista on line di storia della filosofia medievale,n. 3, 2004, p. 9-26

Efros, *The Philosophical Terms and Ideas of Abraham Bar Ḥiyya*, in *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1974, p. 171-232.

- *More About the Abraham Bar Ḥiyya's Philosophical Terminology*, in *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1974, 233-252.

Elamrani-Jamal, A., *Langue aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, 1983

Fassin, E., *Les Juifs d'Arles au Moyen-Âge*, Imprimerie C.-M. Jouve, Arles, 1887, ouvrage manuscrit conservé dans les archives de la Bibliothèque communale d'Arles.

Feldman, S., *The Binding of Isaac: A Test-Case for Divine Foreknowledge*, in T. Rudavsky, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy,* Reidel Publishing Company, 1985, p. 105-133

Forte, F., *Ermanno il tedesco e il "viaggio della Poetica",* in *Annali del Dipartimento di Filosofia*, n. XIV,Firenze University Press, 2008

- *La Poetica Aristotelica nella tradizione islamica,* in *Doctor Virtualis*, Rivista dell'Università di Milano, on-line, 2008

- *La poesia come politica di verità. Una lettura del Commento di Averroè alla Poetica di Aristotele*, document en-ligne www.academia.edu, 2010

Fenton, P., *Philosophie et Exégèse dans le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, Philosophe et Poète Andalou du XIIe Siècle*, Brill, 1996

- *The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The 'Theology' and Other Texts*, J.Kraye, Ch.-B. Schmitt, W. F. Ryan (eds), London, 1986

Fontaine, R., *The Early Reception of Aristotle through Averroes in Medieval Jewish Philosophy: The Case of the Midrash ha-Ḥokhmah,* in *The Letter before the Spirit*: the Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle, A.M.I. van Oppernraay, R. Fontaine (eds), Brill, 2012

Fraenkel, C., *From Maimonides to Samuel Ibn Tibbon: From the Dalâlat al-Hâ'irîn to the Moreh ha-Nevukhim*, [hébreu] (Ph.D. Dissertation, Freie University, Berlin, 2000

Freudenthal, G., *Science in Medieval Jewish Cultures, מדע*, ed. Gad Freudenthal, Cambridge University Press, 2011

-*La science dans les communautés juives médiévales de Provence. Quelques caractéristiques*, *Communauté nouvelle* no. 58 (December, 1991), 98-110.

- *Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence : Leur appropriation, leur rôle, Revue des études juives* 152 (1993), 29-136.

- *The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology : Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Bodies, Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002), 111-37. [Reprinted in *Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions*, Essay XV.]

- *Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries. Early Stages in the Introduction of Non-Rabbinic Learning into Provence in the Mid-Twelfth Century*, in *Exchanges and Transmission Across Cultural Boundaries*, Proceedings of an International Workshop Held in Memory of Professor S. Pines, H. Ben-Shammai-S. Shaked, S. Stroumsa (eds.), The Hebrew University of Jerusalem, 2005

- *Transfert culturel à Lunel au milieu du douzième siècle : Qu'est-ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreu* ?, in : Danielle Iancou-Agou and Élie Nicolas (eds.),*Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des Juifs andalous en Pays d'Oc médiéval* (Paris : Editions du Cerf, 2009), pp. 95-108

- *Arabic into Hebrew. The Emergence of the Translation Movement in Twelfth-Century Provence and Jewish-Christian Polemic*, in : *Border Crossings : Interreligious Interaction and the Exchange*

of Ideas in the Islamic Middle Ages, David Freidenreich and Miriam Goldstein, eds., (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011), pp. 124-143

- - *Stoic Physics in the Writings of R. Sacadia Ga'on al-Fayyumi and Its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism*, in *Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions,* 2011

- *Avicenna among medieval jews the reception of avicenna's philosophical, scientific and medical writings in jewish cultures, east and west*, in *Arab Science and Philosophy*, n. 22, 2012, p. 217-287

- *Latin-into-Hebrew, Volume One : Studies*, ed. R. Fontaine- G. Freudenthal, Brill, 2013

Fubini, E., *La musica ebraica tra permessi e divieti nei commentari medievali*, in *Rivista Espanola de Filosofia Medieval*, n. 6, 1999, p. 69-76

Furlani, G., *La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico,* in Studi Italiani di Filologia Classica, 1925, p. 303-333

Gabrieli, F., *Estetica e poesia araba nell'interpretazione della Poetica Aristotelica presso Avicenna e Averroè*, in RSO, 12, 1929-1930

- *Intorno alla version araba della Poetica di Aristotele,* in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, serie vi, 5, 1929.

Jan Van Gelder, G., *Takhil*, The imaginary in Classical Arabic Poétry, 2008

Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*, Editori Laterza, 1984

Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism in the Latin Tradition*, vol.2, University of Notre Dame Press, 1986

Georr, K., Les Catégories d'Aristote dans leurs version syro-arabes, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948

Gillot, C., *Exégèse, langue, théologie en Islam : L'exégèse coranique de Tabari*, Librairie Philosophique, J.Vrin, 1990

Glasner, R., *Otot ha-shamayim : Samuel Ibn Tibbon's Hebrew version of Aristotle's Meteorology : a critical edition*, Brill, 1995

- *The Evolution of the Genre of the Philosophical-Scientific Commentary : Hebrew Supercommentaries on Aristotle's Physics*, p. 182-187.

Glorieux, P. *L'enseignement au Moyen-Âge. Techniques et methodes en usages à la faculté de Théologie à l'université de Paris au XIII siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au moyen-âge*, 1968, n. 35, p. 65-186 ; A. De Libera, *Penser au Moyen-Âge*, Edition du Seuil, 1991, p. 98-180.

Goldschmidt, V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1982

Guetta, A., *Poesia ebraica italiana, Mille anni di creazione sacra e profana*, ed. A. Guetta, La rassegna mensile Israel, Roma, 1995.

- *Yehiel Nissim da Pisa e la crisi dell'Aristotelismo*, in *Gli ebrei di Pisa* (IX-XX secoli), Presses de l'Université de Pise, 1998. Version anglaise dans JEC, Journal d'études cabalistiques, dirigé par Ch. Mopsik, diffusé sur Internet

- *Mosheh da Rieti (XVe-XVe s.), philosophe, scientifique et poète*, conférence faite à la Société des Études Juives, dans Revue des Études Juives, 158 (3-4), juillet-décembre 1999, pp. 577-586

- *Lev levavy ha-neehav : ha-qinah shel Mosheh-mi-Rieti 'al petirat ishto, edition critique avec notes de l'élégie inédite de Mosheh de Rieti sur la mort de sa femme, avec une introduction sur l'auteur et son oeuvre),* in *Te'udah* 19, 2002

- *The Crisis of Medieval Knowledge in the Work of the Fifteenth-Century Poet and Philosopher Moses da Rieti*, in R.Brann, A. Sutcliffe (eds.), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*, Philadelphia, 2004, pp 59- 68

- *Renaissance et culture juive: le cas de Moshe ben Yitzhaq de Rieti*, dans Tzafon 48 (2004), pp. 43-57

- *L'Italie, laboratoire de la modérnité juive*, numéro spécial des Cahiers du Judaïsme, n. 22, 2007

- *A message upon the Garden. Proceedings of the Third Encounter on Medieval Hebrew Poetry*, A. Guetta, M. Itzhaki (eds), Brill, 2009

- *Moses da Rieti and his Miqdash Meʿat*, in *Prooftexts, Special Issue in Medieval Jewish Literature*, vol. 23, n. 1 2013, p. 4-17.

Gutas, D., *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia,* New Haven, 1975

- *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad*, in *Der Islam* 60/2, 1983, pp. 231-67

- *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, London and New York, 1998

- *Theophrastus on First Principles (Know as his Metaphysics),* Brill, 2010.

- *Aristotle Poetics: Editio Maior of the Greek text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, D. Gutas- L. Taran (eds), Mnemosyne supplements. Monographs on Greek and Latin language and literature, Brill, 2012

- Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition : introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Brill, Leiden, 2014.

Halliwell, S., *Aristotele's Poetics*, University of North Carolina Press, Chapel Hill,1986

Hardison, O.B., *The Place of Averroès' Commentary on the "Poetics*", in *The History of Medieval Criticism, in Medieval and Renaissance Studies, Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies,* Smmer 1968, ed. J.L. Lievszy, Durham, Duke Univeristy Press, 1970

Harvey, S., *The Introductions of Thirteenth-Century Arabic-to-Hebrew Translators of Philosophic and Scientific Texts,* in *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*, R.Wisnovsky, F. Wallis, J. Fumo, C. Fraenkel, Brepols, 2011

- *Are the Medieval Hebrew Translations of Averroes' Commentaries on Aristotle Still of Value and Worth Editing?*, in *The Letter before the Spirit*: the Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle, A.M.I. van Oppernraay, R. Fontaine (eds), Brill, 2012

- *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, ed. S. Harvey, Springer Science, 2000

Harvey, W.Z., *Ibn Rushd ve-ha-Rambam ʿal ḥovat ha-hitbonenut ha-fylosofyt (ha-ʿitibār),* in *Tarbiẓ*, 1988, p. 75-83.

Hein, C., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopäedie*, Frankfurt am M.-Bern-New York, 1985

Heinrichs, W., *Arabische Dichtung und Griechische Poetik, Ḥāzim al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe*, Beirut, 1969

Hildenfinger, P., *Documents relatifs aux Juifs d'Arles* [1ère partie], in *REJ*, tome XLI, 1900, p. 62-77 ; [2ème partie] in REJ, tome XLVII, 1903, p. 221-242 ; [3ème partie] in *REJ*, tome XLVIII, 1904, p. 48-81

Hyman, A., *Averroes' De Substantia Orbis*, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Science and Humanities, 1986

Hoyland, J., *History Fiction and Authorship in the First centuries of Islam*, in J.Blay, Routledge, 2011

Husik, I., *Judah Messer Leon's Commentary on the Vetus Logica*, Brill, 1906

Hugonnard-Roche, H., *La Poétique. Tradition Syriaque et arabe*, in Dictionnaire des Philosophes Antiques, Supplément, CNRS Editions, Paris 2003

- *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Vrin, Paris, 2004

Iancu, D., *Provincia Judaica. Dictionnaire de géographie historique des Juifs en Provence médiévale*, Paris, Louvain, Peeters, 2010

- *La pratique du latin chez les medicins juifs et néophytes*, in Latin into Hebrew, R. Fontaine-G. Freudenthal [eds], Brill, 2013.

Idel, M., *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, 1992

Jospe, R. *Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy in Jewish History*, in *La Storia Della Filosofia Ebraica*, ed. I. Kajon, *Archivio di Filosofia*, n. 61, 1993, p. 99–135

Kemal, S., *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes*, Taylor & Francis, London, 2010

Kugel, J., *Some Medieval and Renaissance Writings on the Poetry of the Bible*, in I. Twersky, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, 1979.

Lameer, J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Bril, 1994

- *The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions*, (review) in JAOS, 116? 1984

- *From Amexandria to Baghdad: Reflexion on the Genesis of a Problematical Tradition*, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. G. Endress – R. Kruk, Research School CNWS, Leiden, 1997

Larcher, P., *Rhétoriques "grecque" et "hellénisante" vues par Ḍiyā' al-dīn ibn al-'Aṯīr (VIIe/XIIIe siècle*), in *Quaderni di Studi Arabi*, n. s. 9, 2014

- *Le Coran : l'écrit, le lu, le récité*, dans *Le Coran. Nouvelles Approches*, sous la direction de Mehdi Azaiez, avec la collaboration de Sabrina Mervin, Paris : CNRS Editions, 2013

- *What is a kalima ? 'Astarâbadhî's Answer*, in Giuliano Lancioni et Lidia Bettini (eds), *The Word in Arabic*, coll. Studies in Semitic Languages and Linguistics 62, Brill, 2011

- *Coran et théorie linguistique de l'énonciation*", *Arabica* 47/3-4, Brill, 2000

- *Pre-Islamic Arabic–Koranic Arabic–Classical Arabic : a continuum ?,* in Karl-Heinz Ohlig & Gerd-R Puin (eds) *The hidden origins of Islam : new research into its early history*, p. 263-282. Amherst, N.Y. : Prometheus Books, 2010

- *Al-lugha al-fushâ* : archéologie d'un concept 'idéolinguistique', dans *Langues, religion et modernité dans l'espace musulman*, thème sous la direction de Catherine Miller et Niloofar Haeri, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 124, p. 263-278, 2008

- *Un texte d'al-Fârâbî sur la 'langue arabe' réécrit ?,* in Lutz Edzard & Janet Watson (eds), *Grammar as a Window onto Arabic Humanism. A Collection of Articles in Honour of Michael G. Carter*, Wiesbaden : Harrassowitz, p. 108-129

- *D'Ibn Fâris à al-Farrâ' ou un retour aux sources sur la lugha al-fushâ*, in *Etudes asiatiques*, LIX, 3/2005, p. 797-814

- *Le mot de hadîth vu par un linguiste*, in C. Gilliot et T. Nagel (eds), *Das Prophetenhadîth. Dimensionen einer islamischen Litteraturgattung, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologische-Historische Klasse*, Jahrgang 2005, Nr 1, p. 7-13

- *Théologie et philologie dans l'islam médiéval : Relecture d'un texte célèbre de Ibn Fâris (Xe siècle),* in *Le discours sur la langue sous les régimes autoritaires*, *Cahiers de l'ILSL*, Université de Lausanne, n° 17, 2004, p. 101-114

- *Eléments de rhétorique aristotélicienne dans la tradition arabe hors la falsafa*, in *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIème siècle*, Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach (eds), (La Baume lès Aix, 10-12 Juillet 1995), coll. Traditions de l'Antiquité classique, Vrin, Paris

Lazarus-Yafeh, H. *Tajdīd al-Dīn: A Reconsideretion of its Meaning, Roots and Influence in Islam*, in W.M. Brinner e S.D. Ricks (a cura di), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta, 1986, pp. 98-108

Lerner, R., *Averroes on Plato's Republic* , Cornell University Press- Agora Editions, 1974

Lelli, F., *Ḥay ha-ʿOlamym* (*l'Immortale) Parte I : la Retorica*, edizione traduzione e commento a cura di F. Lelli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Leo S. Olschki Editore, 1995

Lizzini, O., *Le Langage de Dieu: autour de la 'Révélation' et de la prophétie chez Avicenne*, in *Avicenne. Epître sur la prophétie*, traduit par Jean-Baptiste Brenet, [coll. Translatio] by Vrin (Paris).

- *Wuǧūd-Mawǧūd/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, in *Quaestio*, 3, 2003, p. 111–138.

Mahé, J.-P., *David l'Invincible dans la tradition arménienne,* in *Simplicius commentaire sur les Categories*, ed. I. Hadot, Brill, 1990, 189-207

Manekin, Ch.H., *The Logic of Gersconides, a Translation of the Sefer ha-Heqqesh*, The New Synthese Historical Library, n. 40, Springer Science, 1992

- *Logic in Medieval Jewish Culture*, in *Science in Medieval Jewish Cultures, מדע, ed. Gad Freudenthal*, Cambridge University Press, 2011, p 113-135

- *Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters*, CH.H., Manekin, Y.T. Langermann, H.H., Biesterfeldt (eds), Springer, 2013

Marenbon, J., *The Latin Tradition of Logic to 1100*, in *Handbook of the History of Logic*, V. 2 *Medieval and Renaissance Logic*, D.M. Gabbay; J. Woods (eds), Elsevier, 2007

Margoliouth, D.S., *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, D. Nutt, 1887

Meyerhof, M., *Von Alexandrien nach Bagdad*, Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. CO, Berlin 1930

Minio Paluello, L., *Aristotele dal mondo arabo al mondo latino*, in *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Settimane del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1965

- *De Arte Poetica*, ed. *ALPE*, n. XXXIII, 1968.

- *Opuscola. The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972

Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, col. *Aristote : Traductions et etudes*, Louvain 1951

- *Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronicos bis Alexandre von Aphrodias*, in *Die Renaissance ben den Aristotelismus im I Jh. v. Chr*., teil I, coll. *Peripatoi*, n. 5, Berlin 1973

Naiweld, R., *Les Antiphilosophes, Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique*, Armand Colin, Paris, 2011

Neubauer A- E. Renan, *Les Ecrivains Juifs Français du quatorzième siècle*, Imprimerie Imperiale, 1893, p. 119

Owens,G.-E.-L., *Aristotelian Pleasures*, Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 72, 1971-1972, p. 135-152

Orfali, B., *In the Shadow of Arabic. The Centrality of Language in Arabic Culture, Studied Presented to Ramzi Baalbaki in Occasion of his Sixtieth Birthday*, ed. B. Orfali, Brill, 2012.

Pierce, S., *The Types of Wisdom are Two in Number. Judah Ibn Tibbon's Quotation from the* Iḥyā' ʿulūm al-Dīn, in *Spanning the Strait : Studies in Unity in the Western Mediterranean*, ed. Y.-G. Liang, A. Krasner Balbale, A. Devereux, C. Goméz-Rivas, Brill, 2013, p. 137-166

Pines, S. *Ha-ẓurot ha-hishiyot ba-mishnato shel Yedaʿaya Bedersi*, *Sefer le-kavod Tzvi Wolfson le-mal'at li shivʿim šanah*, Akademya Amerikanyt la-madaʿa ha-yehudit, Yerushalaym, 1977, 244-258

- *La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès : une réponse à al-Farabi ?*, in *Multiple Averroès, Actes du colloque International organisé à l'occasion du 850° anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre, 1976*, éd. CNRS-Les Belles Lettres, 1978, p. 189-207

- *The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides*, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Harvard University Press, 1979, p. 82-109.

Possekel,U, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writing of Ephrem the Syrian*, in *CSCO* 580, Subsidia 102, Louvain, 1999.

Randel, R., *Al Farabi and the Role of Arabian Music Theory in the Latin Middle Age*, in « Journal of the American Musicological Society », 1976, n°2, p. 173

Renan,E. *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852

- Averroès et l'averroisme, Imprimerie Imperiale, 1852, (ed.Maisonneuve La Rose, 2002)

- *Deuxième Lettre de M.Renan à M. Reinaud*, in *Journal Asiatique*, n. 15, 1850 p. 387-392

Rescher, N., *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press,

Rigo, C, *Il De substantia orbis di Averroe tradotto e commentato da Yehudah ben Mosheh da Roma*, Università degli Studi di Venezia, Tesi di Laurea, 1988.

Robinson, J., *Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy*, in Jay Michael Harris (ed.), Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His influence, Harvard University Press, 2007

- *The Ibn Tibbon Family: A Dynasty of Translators in Medieval Provence*, in *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. Harris, Cambridge: Harvard University Press, 2005

Rothschild, J.-P., *La réception de la Rhétorique dans la littérature hébraïque du moyen-âge*, in *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIème siècle*, Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach (eds), (La Baume lès Aix, 10-12 Juillet 1995), coll. Traditions de l'Antiquité classique, Paris : Vrin

Rudavsky, *The Impact of Scholasticism upon Jewish Philosphy, in the Fourtheenth and Fiftheenth Centuries*, in, 346-370, en part.351-357

Sadan, J., *Identity and Inimitability : Context of Inter-Religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain in the Light of Two Passages by Moshe Ibn 'Ezra and Ya'akov ben El'azar*, in IOS, n. 14, 1994, p.325-347.

Salvatierra, A., *Shem Tov Falaquera, from Logic to Ethics. A Redefinition of Poetry in the Thirteenth Century*, in *Comparative Literature Studies* vol. 45, n.2, 2008

- Yehudah al-Harizi y la Literatura Sapiencial Hebrea (ss. XII-XIII), MEAH, section Hébreo, n. 59, 2010, p. 279-295.

Scarpat, M., *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Brescia, 1950

Sermoneta, G., *Sefer tagmule' ha-nefesh le-Hillel ben Shemu'el mi-Verona*, ed. *ha-Akademya ha-le'umit ha-isra'elit le-madaʿym,* Yerushalym, 1981

- *Un dizionario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma Edizioni dell'Ateneo, 1969

Shiloah, A., *La perfection des connaissances musicales. Traduction annotée du traité de musique arabe d'al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn 'Ali al-Kātib*, EPHE, 1964-65, p. 451-56

Schirmann, H., *Isaac Gorni poète hébreu de Provence*, in LR, n. 3, 1949, p. 175-200

Schoeler, G., *Averroès Rückwendung zu Aristoteles. Die Kurzen und die Mittleren Kommentare zum Organon*, in *Biblioteca Orientalis*, n. 37, 1980.

- *Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der "logischen" Poetik der Araber*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, n. 133, 1983.

- *Poetischer Syllogismus*, in *Logik und Theologie. Das Organon in arabischen und im latinischen Mittelalter*, D. Perler, U. Rudolph (eds), Brill, 2005

- *The Poetic Syllogism Revisited*, in *Oriens*, n. 41, 2013

Schreiber A., (Sofer), *Teshuvot hakmei Provinsiya*, Yerushalaim, 1967

Schrier, O.J.,*The Poetics of Aristotle and the* Tractatus Coislinianus. *A Bibliography from about 900 to 1996*, Brill, 1998

- *The Syriac and Arabic Versions of Aristotle's Poetics*, in *The ancient tradition in Christian and Islamic hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and science*, G. Endress, R. Kruk (eds), dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday, Symposium greco-arabicum 3, Leiden 1991

Sklare, D. *Response to Islam Polemics by Jewish Mutakallimun in the Tenth Century*, in *The Majlis, Interreligious Encaunter in Medieval Islam*, ed. H. Lazarus-Yafeh, M. Cohen, S. Somekh, S. Griffith, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 137-161 Sela,S., *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Brill, 2003

Sirat, C., *La philosophie juive en terre d'Islam*, ed. CNRS, 1988

- *La philosophie juive en pays de Chrétienté,* ed. CNRS *, 1988*

- *L'examen des écritures : l'oeil et la machine,* (C.N.R.S.) Paris, 1981

- *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Âge,* (C.N.R.S.) Paris, 1994

- *L'original arabe du Grand commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote,* C. Sirat-M. Geoffroy [eds], Vrin, 2005

Steinschneider, M., *Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als dolmetscher*, Kommissionsverlag des Bibliofraphischen bureaus, Berlin, 1893

Stouff, L., *Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles aux XIVe et XVe siècles*, in *Provence Historique* volume dédié à *La famille juive au Moyen-Âge*, tome XXXVII, fascicule 130, octobre-décembre 1987, p. 499- 512.

- *Histoire d'Arles à la fin du Moyen-Âge*, Presse de l'Université d'Aix-Marseille, 1986, p. 22-26.

- *Arles et le Rhône à la fin du Moyen-Âge,* in *Arles et le Rhône,* éd. *Provence Historique*, tome XXXII, fascicule 127, janvier-mars 1982, p. 15-36

- *La vie religieuse à Arles et en Provence*, Aix-en-Provence, Presse de l'Université d'Aix-Marseille, 2001.

Stroumsa, S., *The Impact of Syriac tradition on Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis*, in *Aram*, 3, 1991, 83-96.

- *Avicenna's Philosophical Stories : Aristotle's Poetics Reinterpreted*, in *Arabica*, n.39, 1992, p .183-206

- *Saadya and Jewish kalam,* in *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, D.H.-Frank-O. Leaman – [eds], Cambridge University Press, 2003, p. 121-146

- *Maimonides in his World : Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, 2010

- *On Maimonides and on Logic,* in *Aleph*, 14.1, 2014, p. 259-263

Strong,J., *Exahustive Concordance of the Bible,* Hendrikson Publischers, 2009

Tamani, G., *La versione ebraica del compendio della logica di Farabi: la Retorica e la Poetica*, in Henoch, vol. 16, p. 253-269

Tamani-M.Zonta, *Aristoteles Hebraicus*, Collana Euroasiatica, v. 46, Università degli studi di Venezia, Venezia, 1997

Talmon, R., *Arabic Grammar in its Formative Age: Kitab al- Ayn and its Attribution to Halil b. Ahmad*, Brill, 1997

Tirosh-Samuelson, H., *Kabbalah and Science in the Middle-Ages : Preliminary Remarks*, in *Science in Medieval Jewish Culutre, Maddaʿa*, ed. G. Freudenthal, Cambridge University Press, p. 476-510.

Tkatsch, J., *Die arabische Ubersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, in F.Sezgin, 1999

A. Topchyan, *David the Invincible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics, Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes*, Brill, Leiden 2010

Tobi, Y., *hashqafot shel Rav Joshua Benveniste Qusta ʿal takhlitah shel ha-shirah*, in *Dappim*, University of Haifa, 1988.

- *Proximity and Distance. Medieval Hebrew and Arabic Poetry*, Brill, 2004

- *Between Hebrew and Arabic Poetry*, Brill, 2014

Twersky, I., *Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry*, in *Journalof World History*, 11/1–2 (1968), pp. 185–207

- *Joseph Ibn Kaspi. Portrait of a Medieval Jewish Intellectual*, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Harvard University Press, 1979, p. 231-257

Van Koningsveld, *Andalousian-Arabic Manuscripts*, in P. Sj. Van Koningsveld, *Andalousian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: a Comparative Intercultural Approach*, in *Israel Oriental Studies*, n. XII, 1992, p. 75-110

Veltri, G., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, Brill, 2009

Ventura, *La Philosophie de Saadia haGaon*, Paris, 1934

Zonta, M., *La classificazione delle scienze di al-Farabi nella tradizione ebraica*, Euroasiatica. Quaderni del dipartimento di studi euroasiatici dell’Università di Venezia, n. 29, Zamorani editore, 1992

- *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo : l'introduzione al "Sefer de'ot ha-filosofim" di Shem Tob ibn Falaquera*, Quaderni di Henoch, n. 4, Pubblicazioni del Gruppo di ricerca "Lessicografia semitica e lessico ebraico", Zamorani, 1992

- *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno : gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera*, Università di Venezia Dipartimento di Studi Euro Asiatici, 1995.

- *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, Paideia, 1996

- *Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella Provenza del ’300,* in *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, n. 23, 1997

- *Una disputa sugli universali nella logica ebraica del Trecento. Shemuel di Marsiglia contro Gersonide nel Supercommentario all’Isagoge di Yehudah b. Ishaq Cohen*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, II, 2000, p. 409-458

- *Latin Scholastic Influences on Late Medieval Hebrew Physics. The State of the Art*, in *Science in Medieval Jewish Cultures, מדע*, ed. Gad Freudenthal, Cambridge University Press, 2011, p. 207-211

- *Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica. Le versioni ebraiche di Zerahyah ben Ishaq Hen e di Qalonymos ben Qalonymos. Edizione e introduzione storica e filologica*, 3 vols., Pavia University Press, Pavia, 2011.

- *About Todros Todrosi's Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī's Lost Long Commentary/Gloss-Commentary On Aristotle's Topics*, Book VIII History and Philosophy of Logic, 2011, Vol.32(1), pp.37-45

- *Structure and Sources of the Hebrew Commentary on Petrus Hispanus's Summulae Logicales by Hizqiyyah bar Halafta*, in *Judaic Logic*, ed. A. Schumann, Gorgia Press, 2010

- *Saggio di Lessicografia araba*, Paideia, 2014

Walzer, R., *Zur der Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik*, in Studi Italiani di Filologia Classica, v. XI, 1934, réédité in *Greek into Arabic*, Harvard University Press, p. 129-135

- *Al-farabi on the Perfect State. Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina I-Fadila.* A Revised Text with Introduc., Translat. and Commentary. Clarendon Press, Oxford 1985

Watt, J., *Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship : Sergius to Baghdad*, in *JLARC*, n.4, 2010, p. 28-42

- *The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad*, in *JLARC*, 2013, p. 26-50

Weil, G.E., *La bibliothèque de Gersonide d'après son catalogue autographe*, Peeters-Louvain, 1991

Wolfson, H.A., *Philo. Foundations of Religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1947

- *The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents*, in *Studies in the History and Philosophy of Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Harvard University Press, vol. 1, 1973

- *The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy*, in Studies in the History of Philosophy and Religion, v. 1, ed I. Twersky-G.H. Williams, Cambridge, 1973, p. 493-545

Zarfati, G., Peraqym ha-toledot halashon ha-ʿivryt, ha-Universyṭa ha-petuḥa, n. 7, Tel Aviv, 1994, p. 44



Francesca GORGONI

La Traduction hébraïque du Commentaire Moyen d’Averroès à la Poétique d’Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction avec glossaire arabe-hébreu

Résumé

Todros ben Meschoullam den David Todrosi (Arles 1314- ?) traducteur à Arles, de 1330 à 1340, est un des derniers protagonistes du mouvement de traduction de l’arabe à l’hébreu qui caractérise l’histoire intellectuelle juive en Provence au Moyen-Âge.
L’édition que nous proposons ici, est sa traduction hébraïque du *Commentaire Moyen* d’Averroès à la *Poétique* d’Aristote comparé avec le texte arabe de départ et traduite, pour la première fois, en langue française. L’analyse comparée du corpus oriental du Commentaire a été d’une grande importance pour saisir les spécificités intrinsèques de la traduction hébraïque de Todrosi. La thèse comprend, l’étude du contexte philosophique dont Todros Todrosi a travaillé, l’étude de la version hébraïque du Commentaire, ainsi si que son édition accompagnée par et l’analyse paléographique et codicologique des manuscrits hébreux.

Mots Clés : Todros Todrosi, Averroès, Poétique, Histoire intellectuelle Juive, Philosophie, Provence

Résumé en anglais

Todros Meshullam ben David den Todrosi (Arles 1314-?) Translator in Arles between 1330 and 1340, is one of the last translators who took part to the Arabic translation movement that characterizes Hebrew Jewish intellectual history in Provence in the Middle Age. The critical edition we propose here is the Hebrew translation of the Middle Commentary of Averroes on Aristotle’s *Poetics*, compared with the Arabic text and translated for the first time in French. A Comparative analysis of the oriental corpus of the Commentary enable us to grasp the intrinsic characteristics of the Hebrew translation of Todrosi and the particular context in which the translation was done. The thesis includes the study of the intellectual context in which Todros Todrosi worked, the study of the Hebrew version of the comment, and if his edition accompanied by analysis and paleographic codicological and Hebrew manuscripts.

Keywords: Todros Todrosi, Averroes, Poetics, Jewish Intellectual History, Philosophy, Provence